اساسیات اسلام

مولانا محمد حنیف ندوی

اسلام کی روشنی میں فرد و معاشرہ کے فکری اور تہذیبی مسائل کا تجزیہ اور حل

اساسیاتِ اسلام

اسلام کی روشنی میں فرد و معاشرہ کے فکری اور تہذیبی مسائل کا تجزیہ و حل

مولانا محمّد حنیف ندوی

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیّہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

تعارف

دین دو باتوں سے تعبیر ہے، فکر و کردار یا عقیدہ و عمل سے۔ قرآن حکیم کی اصطلاح میں، ایسا عقیدہ، جو عمل کی اساس بنے، کردار و سیرت کی تشکیل کرے اور بجائے خود تخلیقی نوعیت کا حامل ہو، ایمان کہلاتا ہے اور اگر اس سے زندگی، عمل اور تخلیق و آفرینش کی نشاط کاریاں چھین لی جائیں تو پھر وہ عقیدہ ہو سکتا ہے، اقرار باللسان یا اسلام کا ادنیٰ درجہ بھی اسے کہہ سکتے ہیں۔ ایمان نہیں۔ اسی طرح عمل سے مراد مطلق جد و جہد یا تگ و دو نہیں، حرکت اور سعی کا وہ امتزاج ہے جس کا سرچشمہ ایمان باللہ، ایمان بالآخرت اور ایمان بالرسل ہو جو کردار و سیرت اور تہذیب و تمدن کی طرفہ طرازیوں کو جنم دے اور زندگی کے گیسو و کاکل کو سنوار دے، اخلاق و آداب کو پاکیزگی بخشے اور اللہ تعالیٰ کی طرف بڑھنے اور اس کی صفات توحید و عدل کی روشنی میں معاشرہ کو ترتیب دینے میں ممد و معاون ثابت ہو۔ یعنی ایمان کے لیے حرکت زندگی اور تخلیقی و فعال ہونا ضروری ہے، اور عمل کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ایمان کے داخلی تقاضوں سے تغذیہ حاصل کرے اور اسی کے بل پر آگے بڑھے، پروان چڑھے، اور تہذیب و تمدن کے نئے نئے دلبستان سجائے۔ کیونکہ اگر عمل کے محرکات صحت مند نہیں ہیں، اس کی سمت متعین نہیں ہے، جڑیں مضبوط نہیں ہیں اور رُخ تہذیبی و تمرانی خصوصیات کا حامل نہیں ہے تو یہ ایک نوع کی حرکت اور جد و جہد تو ضرور ہے۔ قرآن کی اصطلاح عمل یا عمل صالح نہیں تخلیقی اور مثمر ایمان و عمل کو قرآن نے اس حکیمانہ انداز و اسلوب میں بیان فرمایا ہے:

الم تر کیف ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت و فرعھا فی السماء تؤتی اکلھا کل حین باذن ربھا۔ (ابراہیم: ۲۵)	کیا تم نے نہیں دیکھا، اللہ نے پاکیزہ بات کی کیسی مثال بیان فرمائی جیسے پاکیزہ درخت جس کی جڑ قائم اور شاخیں آسمان میں ہیں۔ یہ اپنے پروردگار کے حکم سے ہر موسم میں پھل دیتا ہے۔

اور جب ایمان وعمل کی کیفیتیں تخلیق و آفرینش سے عاری ہو جائیں یعنی ان سے نہ تو سیرت و کردار کی تشکیل ہی ہو پائے نہ کوئی تہذیبی و عمرانی نقشہ ہی بن سکے. تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایمان وعمل کے اس سانچے کو بہرحال ٹوٹنا اور ختم ہونا ہے۔ اس حقیقت کو قرآن نے اس طرح ظاہر فرمایا :۔

ومثل کلمۃ خبیثۃٍ کشجرۃٍ خبیثۃٍ اجتثت من فوق الارض مالها من قرار۔ (ابراہیم : ۲۵)

اور گندی مثال کی بات اس طرح ہے جس طرح ایک گندہ پیڑ جس کی جڑیں سطح زمین پر سے کاٹ دی گئی ہیں۔ اب اسے ثبات و قرار نہیں۔

اساسیاتِ اسلام میں ہم نے اسلام کے بارہ میں اسی نقطۂ نگاہ کو سامنے رکھا ہے کہ یہ زندگی اور عمل کا مذہب ہے اور اسی بناء پر تعمیر فرد، اور تعمیر معاشرہ سے متعلقہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ چونکہ فعال ہے اور کارگاہِ حیات میں بھی، چونکہ فطرت سرگرم سعی ہے۔ اور ہر آن، ایک نئی شان تخلیق اور نئی ادائے آفرینش کے ساتھ جلوہ کناں ہے، اس لیے وہ مذہب، جو فطرت کا ترجمان ہو، اور نبوت کے ذریعہ براہِ راست علم الٰہی سے مستفاد ہو کسی صورت میں بھی منفعل (PASSIVE) اور غیر فعال یا غیر تخلیقی نہیں ہو سکتا۔ اس دور کے بہت بڑے حکیم و متصوف شوآن نے جو ایک جگہ اپنی مشہور کتاب (SPIRITUAL PERSPECTIVES) میں لکھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ فعال مطلق ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم میں ایک طرح کی انفعالیت (PASSIVITY) پائی جائے۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ شوآن نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ انفعالیت کی اصطلاح یہاں اضافی معنوں میں استعمال کی گئی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ انسان کو منفعل اور مطلق ہیرافگندہ اور خودسپردگی کا مظہر اتم اس وقت ہونا چاہیے جب اس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور اس کے منشا وارادہ و رضا سے ہو۔ اور فعال، خلاق اور مجاہد و سرگرم عمل اس وقت ہونا چاہیے جب اس کا تعلق کائنات، انسان اور معاشرہ سے ہو. بندۂ مومن کی یہی صحیح تعریف ہے۔ اس کی زندگی کے فی الواقع دو رخ ہیں۔ اللہ کے مقابلہ میں یہ انتہا درجہ کا متواضع اور تذلل و اطاعت کا پیکر ہے کائنات اور بندوں کے مقابلہ میں اس کا کردار سراسر تخلیقی ہے جس میں "انا" کا شعور وادراک بھی داخل ہے اور اس کے اندر مضمر صلاحیتوں کا اظہار بھی ہے۔

شوان کی اس تصریح سے قطع نظریہ حقیقت ہے کہ اسلامی معاشرہ صدیوں سے انفعال اور غیر تخلیقی رجحانات کا شکار رہا ہے اور اس کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ ہم نے دین کے مجتہدانہ کردار کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی۔ بجائے اس کے کہ الٰہیات، تصوف، فقہ اور فنون میں ہم قوموں کی رہنمائی کرتے، اور ادراک و معرفت کی نئی نئی راہوں کی تلاش میں نکلتے، اپنے لیے فکر و نظر کے نئے پیکر تراشتے، اور مسائل کے حل و کشود میں اجتہاد و فکر کی تازہ کاریوں کو آزماتے، ہم نے تقلید، جمود اور زیادہ سے زیادہ زمانہ کی تیز رفتاریوں کے ساتھ ایک گونہ مطابقت پیدا کر لینے پر قناعت کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارا معاشرہ استواری کے ساتھ آگے نہ بڑھ سکا، اور ہمارے علوم و فنون، تہذیب و ثقافت میں ایک طرح کا جمود اور ٹھہراؤ پیدا ہو گیا۔

کسی معاشرہ میں جمود اور ٹھہراؤ کا ابھر آنا بجائے خود ایک تکلیف دہ بات ہے لیکن اس وقت یہ زیادہ شدت اختیار کر لیتا ہے، جب مخالف قوتیں ترقی و انقلاب کے اس موڑ تک بڑھ آئیں کہ جہاں مسلمات، اصول اور روایات کی دیواریں ایک ایک کر کے گرنے لگیں۔

آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں۔ اس میں ہمارے جمود اور مخالفین کی بیداری نے کچھ اسی طرح کی صورت حالات پیدا کر رکھی ہے۔ اس دور میں عقائد و مسلمات سے لے کر بنیادی تہذیبی اقدار تک ہر شئ شکوک و شبہات کا ہدف بن رہی ہے۔ اس لیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی حیرت انگیز ترقی نے اس دور کے انسان میں بے جا غرور و پندار کو ابھار دیا ہے۔ بنا بریں اس نے آسمان کی طرف دیکھنا چھوڑ دیا ہے۔ یہ بلاشبہ آسمان تک اُڑے گا، نجوم و کواکب پر کمند بھی ڈالے گا، تاکہ اس کے پندارِ تسخیر کی تسکین ہو سکے، مگر آسمانی ہدایت، آسمانی برکات اور تجلیات سے محرومی اختیار کر لینے پر ذرہ بھی تاسف و ندامت کا اظہار نہیں کرے گا گویا اپنی دانست میں اس نے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ یہ صرف جسم و مادیت ہی کی زندگی بسر کرے گا اور قلب و روح کی شادمانیوں کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھ سکے گا۔ ہم یہ نہیں مانتے کہ انسان ہمیشہ جہل، نادانی اور محرومی کی اس نوعیت کا شکار رہے گا، اور کبھی بھی اس دلدل سے باہر نہیں نکل سکے گا۔ ایک نہ ایک دن یہ ضرور اس خوابِ غفلت سے بیدار ہو گا اور مادیت کے اس منحوس چکر سے نکلے گا۔ کیونکہ حضرت انسان کے بارہ میں ہم اس تفاؤل کے قائل ہیں کہ یہ نیک ہے اور اپنی فطرت کے اعتبار

سے عقل و دانش کے ساتھ ساتھ ایسے ملکوتی عنصر سے بھی بہرہ مند ہے جو برابر اس میں کارفرما رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بارہ میں بحیثیت مسلمان کے ہمارا کردار کیا ہونا چاہیے۔ ہم کیونکر اس مرحلۂ انقلاب سے دوچار ہو سکتے ہیں اور کس طرح اسلام کو ایک جیتی جاگتی حقیقت کی صورت میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ انقلاب کا عمل دینی ہو یا تہذیبی، شب و روز میں یہ کسی ایک ہی شخص، یا جماعت کی کوششوں سے تکمیل پذیر نہیں ہوتا۔ تکمیل و ارتقا کا یہ عمل، برسوں کا تسلسل اور کاوش چاہتا ہے۔ پھر اس کی کئی سمتیں اور پہلو ہیں۔ ہم اس سلسلہ میں علمی حد تک صرف نقطۂ آغاز ہی کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ملک کے دانشور، اور اصحاب علم و فضل، موجودہ دور کے تمام مسائل پر ایک معروضی اور تخلیقی نظر ڈالیں اور پھر اسلام کی روشنی میں، تعین اور صحت کے ساتھ اپنا موقف مقرر کریں۔ اور یہ دیکھیں کہ اس دور کے علمی، سائنسی اور تہذیبی نظریات نے جس جواب دعویٰ (ANTITHESIS) کو پیش کیا ہے۔ اسلام کی اجتہادی اور تخلیقی صلاحیتیں بغیر کسی مرعوبیت اور معذرت خواہی کے، اس کے مقابلہ میں کس حسین اور مثبت امتزاج کو جنم دیتی ہیں۔

"اساسیاتِ اسلام" اس سمت میں محض ایک ابتدائی کوشش سے تعبیر ہے۔ اس سے اگر فرد و معاشرہ کے اشکالات کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے میں مدد ملے اور محسوس ہو کہ ان اشکالات کے حل میں ہم نے دیانتداری سے اسلام کے تخلیقی کردار اور اجتہادی روح کو ملحوظ رکھا ہے تو یہ ہماری محنت و کاوش کا وہ گرانقدر صلہ ہو گا جس کی ہم اپنے قارئین سے بجا طور پر توقع رکھتے ہیں۔

محمد حنیف ندوی

فہرست مضامین

شمار	مضمون	صفحہ
	تعارف	
	باب ۱	
	اساسیاتِ اسلام (۱ - ۷)	
۱	تاریخ وابدیت میں رشتہ وتعلق کی نوعیت کیا ہے؟	۱
۲	تطبیق کی دو صورتیں	۳
۳	پہلی صورت ارکان خمسہ کی جامعیت	۴
۴	دوسرا انداز، قرآن کی معنوی سمتیں	۵
	باب ۲	
	کیا اساسی نہیں ہے (۸ تا ۲۴)	
۵	کلیسا کی دو بھیانک غلطیاں، نہ ہر وہمہ دین ہے اور نہ سائنسی اکتشافات دین سے متصادم ہیں۔	۸
۶	دین ودانش میں تصادم پیدا کرنے کی ذمہ داری دونوں پر عاید ہوتی ہے، اہلِ کلیسا پر بھی اور اربابِ دانش پر بھی۔	
۷	عظمت انسانی کا معیار	۱۲
۸	عیسائیت کی بدنصیبی	۱۳
۹	مدرسی حکما کی غلط اندیشی	۱۴

شمار	مضمون	صفحہ
۱۰	مسئلۂ ارتقاء نے ربوبیت کے پہلوؤں کو زیادہ اجاگر کیا ہے	۱۴
۱۱	مسئلۂ ارتقاء اور مسلمان کا ردِعمل	۱۵
۱۲	عیسائیت کا موقف	۱۶
۱۳	علوم ومعارف اور دینی حقائق میں توازن ممکن ہے	۱۶
۱۴	علمی حقائق کو قرآن اس لیے بیان کرتا ہے تاکہ لوگ ان میں پنہاں حقیقتوں پر غور کریں	۱۸
۱۵	اسلام اور مابعد الطبیعی موشگافیاں	۱۹
۱۶	متکلمین کی درماندگی	۲۰
۱۷	متکلمانہ اسلوبِ فکر کی مضرت	۲۱
	باب ۳ **تعمیر فرد (۲۵-۶۹)**	
۱۸	فرد ومعاشرہ میں رشتہ وتعلق کی نوعیت	۲۵
۱۹	یہودیت کے چار بنیادی نقص	۲۷
۲۰	عیسائیت یہودیت کا جواب دعویٰ ہے	۳۰
۲۱	استناد کے خلاف ردِعمل	۳۲
۲۲	مذہب فطرت کی غلط اندیشی	۳۵
۲۳	استناد کو بے جا پابندی سے آزاد ہونا چاہیے	۳۶
۲۴	فلسفہ وجودیت اور فرد	۳۷
۲۵	فلسفہ وجودیت کا خلاصہ	۳۷
۲۶	زندگی اہمال نہیں نعمت ہے اور کمیت نہیں کیفیت سے تعبیر ہے	۳۹
۲۷	زندگی کے بارہ میں صحت مندانہ اندازِ فکر	۴۰
۲۸	موت اہمال نہیں زندگی کا جزو ترکیبی ہے	۴۲

شمار	مضمون	صفحہ
۲۹	حاصل بحث	۴۴
۳۰	قرآن کیونکر فرد کی مشکلات کا حل تجویز کرتا ہے	۴۷
۳۱	توحید کے فیوض معنوی	۴۹
۳۲	انبیا کا اصل اشکال	۵۰
۳۳	انکار باری کا تاریخی و عقلی پس منظر	۵۱
۳۴	کانٹ کی تنقید کے بارہ میں بیوری کی رائے	۵۳
۳۵	کانٹ کی ذہنی مجبوری، عقل و خرد کی بیچارگی	۵۴
۳۶	اثبات باری کے دلائل سہ گونہ	۵۵
۳۷	دلیل کونی پر اعتراضات کی نوعیت	۵۵
۳۸	غایتی دلیل میں مغالطہ کا انداز	۵۶
۳۹	وجودی دلیل کی تشریح	۵۶
۴۰	خدا کا مسئلہ قرآن کی رو سے قلب و روح کا مسئلہ ہے منطق و استدلال کا نہیں	۵۷
۴۱	مادیت کی اصولی غلطی	۵۸
۴۲	فکر و تدبر کی تین سطحیں، کیا انسانی ذہن مادہ کا لطیف ترین ارتقا ہے	۵۹
۴۳	انسانی ذہن اور احساسات و تاثرات	۶۰
۴۴	کیا حیاتیات کا نظام مادی نوعیت کا حامل ہے	۶۱
۴۵	برگساں کا نظریہ	۶۳
۴۶	جوشش حیات بجائے خود تخلیقی عنصر نہیں	۶۴
۴۷	نباتات وجود کی تیسری سطح	۶۴
۴۸	عالم نباتات کی طرفہ طرازیاں	۶۵

باب ۴
نظریہ توحید اور اس کی اساس (۷۰-۸۷)

شمار	مضمون	صفحہ
۴۹	توحید انسانی قلب و ضمیر کی صدائے بازگشت ہے یا بت پرستی کی تجرید	۷۰

شمار	مضمون	صفحہ
۵۰	دینی روایت میں توحید کا مسئلہ قلب واذعان کا مسئلہ ہے	۷۱
۵۱	دینی روایت کے ثمرات شیریں	۷۲
۵۲	یسعیا نبی کا ارشاد، زمین وآسمان کی راہیں جدا جدا ہیں	۷۳
۵۳	توحید کا اثر فکر وعمل پر	۷۵
۵۴	ایمان کے بارہ میں ابوحنیفہ کی ژرف نگاہی	۷۶
۵۵	توحید کے بعض احوال وتجربات کی تشریح ممکن نہیں	۷۷
۵۶	پہلا اور عظیم تر احساس یکتائی	۷۸
۵۷	انسان کی اخلاقی وروحانی پستی کا اصل سبب	۷۹
۵۸	انسانی فطرت کے علاوہ کچھ اور گوشے اور وسعتیں بھی ہیں	۸۰
۵۹	توحید کا دوسرا اثر، انسان اور کائنات میں ثنویت کی نفی	۸۱
۶۰	توحید کا تیسرا اثر حصول یقین کی یہ سطح کہ خدا ہر حال میں ہمارے ساتھ ہے	۸۲
۶۱	توفیق الٰہی کی تشریح	۸۳
۶۲	توکل کے دو مقام، توکل عام اور توکل خاص	۸۴
۶۳	توحید کا چوتھا اثر، ذہن منطقی طریق فکر اختیار کر لیتا ہے	۸۵

باب ۵

نماز اور اس کے اثرات (۸۹-۱۲۶)

شمار	مضمون	صفحہ
۶۴	نماز صرف حکم ہی نہیں، اس کا تعلق پوری کائنات کے ذوق اطاعت سے ہے	۸۹
۶۵	نماز کے ابعاد ثلاثہ	۹۰
۶۶	نماز یکطرفہ عمل نہیں بلکہ دوگونہ اظہار التفات کا ذریعہ ہے	۹۱
۶۷	نماز مکمل نظام عبادت ہے	۹۳
۶۸	بندگی کی صحیح اور متوازن راہ	۹۴
۶۹	نماز زندگی کا ایک نیا سفر	۹۵

شمار	مضمون	صفحہ
۷۰	نماز کی عام برکتیں	۹۷
۷۱	نماز کی نفسیاتی اہمیت	۹۸
	باب ۶	
	اسلام کا تصورِ ثقافت (۱۰۰-۱۶۶)	
۷۲	ثقافت کیا ہے	۱۰۰
۷۳	قولِ فیصل، تاریخ ساز قوتوں کی تشریح	۱۰۴
۷۴	زندگی کے بارہ میں دینی نقطہ نظر کیا ہے	۱۰۶
۷۵	نظریہ ارتقا اور اسلام، موجودہ تہذیب کی سب سے بڑی محرومی	۱۰۷
۷۶	سفرِ انسانیت کا نقطہ آغاز	۱۰۹
۷۷	فکر و عمل کے دو محور	۱۱۰
۷۸	تاریخ کی جبریت کے معنی	۱۱۱
۷۹	رفع تضاد تہذیبِ انسانی کا واحد نصب العین ہے	۱۱۲
۸۰	داخلیت پسندی اور خارجیت پسندی	۱۱۳
۸۱	بیچ کی راہ	۱۱۵
۸۲	اسلام کا اپنا تصورِ ثقافت	۱۱۸
۸۳	مسئلہ ثقافت کے دو پہلو اور دو اسلوب	۱۱۸
۸۴	اسلام ایک 'کل' سے تعبیر ہے	۱۱۹
۸۵	"کل" سے علیحدگی کا علوم دینیہ پر کیا اثر ہوا	۱۲۰
۸۶	'کل' کا دائرہ اطلاق	۱۲۰
۸۷	ربوبیت کبریٰ یا وحدت انسانیت	۱۲۲
۸۸	اسلام اور مختلف قومیتیں	۱۲۴
۸۹	ایک تاریخی حقیقت	۱۲۰
۹۰	تنگ نظری اور تعصب سیاسی و اقتصادی عوامل کا نتیجہ ہے اختلافِ مذاہب اس کا سبب نہیں	۱۲۸

شمار	مضمون	صفحہ
۹۱	لباس اور اسلام	۱۲۸
۹۲	آخرت پر ایمان ۔کیا زندگی امتزاج عناصر سے تعبیر ہے	۱۲۹
۹۳	ایمان بالآخرۃ اور تہذیبی سمتوں کی تعیین	۱۳۱
۹۴	مستقبل آشنا حضرات کا تضاد اور اس کا حل	۱۳۳
۹۵	محاسبہ کا عمل پوری کائنات میں جاری وساری ہے	۱۳۶
۹۶	فنون جمیلہ اور اسلام	۱۳۸
۹۷	کسی شے کا وجود میں آنا اور حسین ہونا دو مختلف حقیقتیں ہیں	۱۳۹
۹۸	حسن وجمال کے بارہ میں بورژوائی حکما کی غلط اندیشی	۱۴۰
۹۹	اصل مسئلہ	۱۴۲
۱۰۰	کیا فن آزاد ہے اور فن کار معاشرہ کا جز نہیں	۱۴۳
۱۰۱	فن کار کا مقام	۱۴۴
۱۰۲	فنون جمیلہ کے مشغولات اور اسلام میں ان کی اہمیت	۱۴۵
۱۰۳	رقص اور مجسمہ سازی	۱۴۶
۱۰۴	مجسمہ سازی اور تقاضائے توحید	۱۴۸
۱۰۵	اصل الجھاؤ	۱۴۹
۱۰۶	اجتہاد اور فطرت	۱۵۱
۱۰۷	عورت اور اسلامی ثقافت، تین فیصلہ کن پیمانے	۱۵۲
۱۰۸	اسلام کا اندازِ فکر	۱۵۳
۱۰۹	فطرت کا فیصلہ	۱۵۸
۱۱۰	موجودہ دور کے علمی واجتماعی تقاضے	۱۶۰
	باب ۷	
	اسلام اور اس کی سیاسی قدریں (۱۶۷ - ۲۱۵)	
۱۱۱	خلیفہ کا اولین اطلاق	۱۶۷

شمار	مضمون	صفحہ
۱۱۲	دوسرا اطلاق	۱۶۸
۱۱۳	تیسرا اطلاق	۱۶۹
۱۱۴	دین کا مقصد کشورکشائی نہیں، اخلاقی و روحانی اقدار کی حفاظت ہے	۱۷۰
۱۱۵	سیاسی اقدار کے معنی روحانیت سے محرومی کے نہیں	۱۷۱
۱۱۶	انفرادیت و اجتماعیت کا فرق اضافی ہے	۱۷۱
۱۱۷	لفظ خلافت کا چوتھا اطلاق	۱۷۲
۱۱۸	کیا سیاست کسی بندھے ٹکے سیاسی نظام سے تعبیر ہے یا اس کی حیثیت ایک پاکیزہ تر تنظیم کی ہے۔	۱۷۳
۱۱۹	چند لطیفے	۱۷۴
۱۲۰	نظام خلافت میں پنہاں نصب العینی تصور کی تفصیلات	۱۷۷
۱۲۱	ملوکیت اور خلافت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت	۱۷۹
۱۲۲	کیا خلافت راشدہ تھیاکریسی کی قسم کا نظام تھا	۱۸۱
۱۲۳	تھیاکریسی کا الزام غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ حکومت کا مطلب صرف دینی اقدار کا فروغ و ارتقاء ہے	۱۸۲
۱۲۴	اہل مغرب کی کوتاہ نظری	۱۸۳
۱۲۵	ایک اہم سوال، کیا اسلام کا نظریہ مملکت متحجر نظریہ ہے یا اس میں تفسیر و تشریح کے تنوع کی گنجائش پائی جاتی ہے	۱۸۳
۱۲۶	سنی اور شیعی نقطہ نظر	۱۸۴
۱۲۷	اسلام کے نظریہ مملکت میں ارتقا کی قسمیں، الماوردی کے تصورات	۱۸۵
۱۲۸	خلافت فرائض نبوت کی بجا آوری سے تعبیر ہے اور اسمیں دین و دنیا دونوں کی تحسین و ارتقا شامل ہے	۱۸۶
۱۲۹	ابن الطقطقی کے تصورات۔ غیر مسلم مگر عادل حکمران بہتر ہے یا ظالم مسلمان	۱۸۸
۱۳۰	علم سے مراد یہ ہے کہ خلیفہ اپنے ماحول اور تاریخی تقاضوں سے بھی آگاہ ہو	[illegible]
۱۳۱	بادشاہوں کے لیے ضروری اوصاف	۱۹۰
۱۳۲	پیغمبر کو مشورہ کرنے کا حکم کیوں دیا گیا۔	۱۹۱

شمار	مضمون	صفحہ
۱۳۳	ابن رشد کے تصورات مملکت	۱۹۲
۱۳۴	تصور ریاست اس وقت تک ناکمل رہتا ہے جب تک اس میں عورتیں شریک نہ ہوں	۱۹۳
۱۳۵	ابن خلدون	۱۹۴
۱۳۶	معاشرہ کیونکر وجود پذیر ہوتا ہے	۱۹۴
۱۳۷	معاشرہ کی دو قسمیں ہیں دنیوی اور دینی	۱۹۵
۱۳۸	خلافت اللہ کی ریاست سے نہیں، پیغمبر کی نیابت سے تعبیر ہے	۱۹۶
۱۳۹	دو یا دو سے زیادہ خلفا کا تقرر بھی جائز ہے	۱۹۶
۱۴۰	غزالی، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ	۱۹۷
۱۴۱	موجودہ حالات میں ہمارا سیاسی موقف	۲۰۰
۱۴۲	احیائے خلافت کا تصور کیوں ناقابل عمل ہے	۲۰۱
۱۴۳	حکومت الٰہیہ کا صحیح تر اطلاق	۲۰۳
۱۴۴	اولاً اقتدار کا تعلق اس قانون سے ہے جو کتاب وسنت سے ماخوذ ہے اور ثانیاً اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو اس کی نمائندگی کے دعویدار ہیں	۲۰۴
۱۴۵	اسلام جمہوریت چاہتا ہے	۲۰۵
۱۴۶	جمہوریت کے بارہ میں تین اہم نکات	۲۰۶
۱۴۷	مشورہ کی اہمیت	۲۰۷
۱۴۸	اقوام مغرب میں جمہوریت کے فروغ کے اسباب	۲۰۸
۱۴۹	کیا جمہوریت غیر اسلامی نظام سے تعبیر ہے	۲۰۹
۱۵۰	جمہوریت علامہ اقبال کے اعتراض کی روشنی میں	۲۱۱

باب ۸

اقتصادیات میں اسلام کا موقف (۲۱۶ - ۲۵۷)

شمار	مضمون	صفحہ
۱۵۱	مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے کی آسان صورت	۲۱۶
۱۵۲	اشکال کی نوعیت۔ کیا سب انسانوں کی ضروریات یکساں ہیں	۲۱۷

شمار	مضمون	صفحہ
۱۵۳	مسئلہ کا قابل فہم حل	۲۱۸
۱۵۴	بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنا کیونکر ممکن ہے، منصوبہ بندی کی اہمیت	۲۱۹
۱۵۵	موجودہ دور کے دو معاشی نظام سرمایہ داری اور اشتراکیت	۲۲۱
۱۵۶	اسلام کا جامعیت سے متصف ہونا کن معنوں میں ہے	۲۲۱
۱۵۷	نظام سرمایہ داری کا آغاز اور تہذیبی ترقی	۲۲۳
۱۵۸	سرمایہ داری نظام کی اساس، کاروباری آزادی اور اس کے نتائج	۲۲۴
۱۵۹	اصلاحات کی نوعیت اور اس کے اثرات	۲۲۶
۱۶۰	اس کی تہہ میں چھپی ہوئی پانچ خرابیاں، کیا یہ نظام کسی نئے فلسفہ حیات کو جنم دینے سے قاصر ہے؟	۲۲۷
۱۶۱	اشتراکیت، جدلی مادیت کے معنی	۲۳۲
۱۶۲	اشتراکیت کا دنیائے انسانیت پر احسان	۲۳۴
۱۶۳	برٹرو اکما کا انداز استدلال، کیا محنت صرف عضو عمل ہے	۲۳۵
۱۶۴	اشتراکی معاشرہ کی خصوصیات	۲۳۷
۱۶۵	کیا اجتماعی ملکیت کا تصور غیر فطری ہے	۲۳۸
۱۶۶	اسلامی سوشلزم کی اصطلاح مذہب، کائنات اور تاریخ کے بارہ میں اسلام کا نقطۂ نگاہ	۲۴۰
۱۶۷	نجی ملکیت اور اسلامی فقہ، چند بنیادی نکات کی تشریح	۲۴۲
۱۶۸	غلامی کے بارہ میں اسلام کا موقف	۲۴۳
۱۶۹	نجی ملکیت اور غلامی، نجی ملکیت میں خلل کب پیدا ہوتا ہے	۲۴۶
۱۷۰	اسلام کی اقتصادی روح کا تعین	۲۴۸
۱۷۱	استحصال کسے کہتے ہیں	۲۵۱
۱۷۲	آخری سوال، کیا اشتراکیت کی اقتصادی روح کو ہم اپنا سکتے ہیں	۲۵۳
۱۷۳	اسلام اور اشتراکیت میں تضاد کی نوعیت، کیا ان میں مفاہمت ممکن ہے	۲۵۴

شمار	مضمون	صفحہ
	باب ۹ **اسلام کا نظریۂ اخلاق (۲۵۸-۲۸۴)**	

شمار	مضمون	صفحہ
۱۷۴	اسلام اور زندگی میں چولی دامن کا ساتھ ہے	۲۵۸
۱۷۵	ہیراکلیٹس کی رائے	۲۵۸
۱۷۶	دیمقراطیس کا نقطۂ نظر	۲۵۹
۱۷۷	سوفسطائی حکما کا موقف	۲۵۹
۱۷۸	سقراط کا اخلاقی زاویۂ نگاہ	۲۵۹
۱۷۹	افلاطون کی رائے	۲۶۰
۱۸۰	ارسطو کا اشکال	۲۶۰
۱۸۱	رواقی حکما کا نظریہ	۲۶۱
۱۸۲	موجودہ حکما اور اخلاقیات، ہابس کا خیال	۲۶۲
۱۸۳	لاک کی رائے	۲۶۲
۱۸۴	کانٹ کا تصور خیر	۲۶۳
۱۸۵	مل کی رائے	۲۶۴
۱۸۶	ڈیوی	۲۶۴
۱۸۷	فلسفۂ اخلاقیات کا نچوڑ	۲۶۵
۱۸۸	افادیت سے تمام مظاہر کی تشریح نہیں ہو پاتی	۲۶۶
۱۸۹	اضافیت اخلاق کا مطلب	۲۶۸
۱۹۰	تعمیر اخلاق کے لیے اسلام نے کن اصولوں کو اختیار کیا	۲۷۱
۱۹۱	تقویٰ اسلام کا وہ جامع پیمانہ ہے جس کا کردار تخلیقی ہے	۲۷۳
۱۹۲	تقویٰ تہذیبی عمل سے تعبیر ہے	۲۷۶
۱۹۳	خیر اعلیٰ کی تجسیم کے معنی، جامعیت، توازن، محفوظیت اور تکمیل و اتمام ہے	۲۷۶
۱۹۴	اسلامی اخلاقیات ایک نظر میں	۲۷۹

باب ۱

اساسیاتِ اسلام

تاریخ و ابدیت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟

کسی دین کے اساسیات یا بنیادی عقائد کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس دبستانِ فکر و نظر کی بہار کن گل بوٹوں کی رہینِ منت ہے۔ اس کے ارکان کی کیا نوعیت ہے اور یہ کہ اس میں وہ کون عناصر یا بنیادی اصول ہیں جن پر اس کی عمارت استوار ہے۔ بظاہر یہ سوال بہت سادہ اور صاف ہے لیکن اس میں ایک الجھاؤ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر ہر دین ایک خاص تاریخی ماحول (HISTORICAL SETTING) میں ابھرتا ہے۔ مخصوص اور متعین اقدار کی روشنی میں ترقی کرتا اور پروان چڑھتا ہے۔ اب اگر یہ تاریخی ماحول بدل جاتا ہے اور ان اقدار کی اہمیت میں فرق آ جاتا ہے جن کی روشنی میں اس نے قبولیت پذیرائی کی منزلیں طے کی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ ارکان اور بنیادی تصوّرات کی قدر و قیمت بھی از سرِ نو متعین کرنا پڑے گی۔ اگر معاشرہ جامد نہیں ہے اور تہذیب و تمدن کی شعبدہ طرازیاں ہر ہر دور میں نت نیا روپ اختیار کرتی رہتی ہیں تو اس کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ ہر ہر تہذیب اپنے لیے اساسیات کے نئے پیمانے وضع کرے، نئے اصول تراشے اور عقیدت و وابستگی کے نئے نئے صنم خانے تعمیر کرے۔ یہی وجہ ہے کل جو بات اہم تھی اور کل جو بحث ہماری تمام تر توجہات کو گھیرے ہوئے تھی ممکن ہے آج اس کی سرے سے کوئی قدر و قیمت ہی نہ ہو۔ جن لوگوں نے مختلف مذاہب و ادیان کی فکری تاریخ کا مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ ماضی میں جس مسئلہ پر گردنیں کٹی

ہیں، سولیاں گڑی ہیں اور انسانی جسموں کو آگ میں زندہ جھونکا اور بھونا گیا ہے اور جس مسئلہ پر سخت جوش اور اشتعال پیدا ہوا ہے آج وہ مسئلہ شائستۂ التفات ہی نہیں۔

دوسری طرف دین کی استواریاں ایک خاص طرح کا تعین چاہتی ہیں اور ایمان و عمل کی پختگی اس بات پر موقوف ہے کہ جس شے کے ساتھ جو وابستگی قائم کر دی گئی وہ قیامت تک علیٰ حالہٖ قائم رہے۔ لیکن اس میں دشواری کا پہلو یہ ہے کہ دین جس دور میں اُبھرتا اور ترقی کرتا ہے اور جس معاشرہ کی اصلاح و رہنمائی کی خاطر عقائد و رسوم کا نقشہ پیش کرتا ہے، اس کی رعایت ہی سے بہرحال اس کے اساسیات اور عقائد و اصول کی تعیین ہوتی ہے۔ اس اشکال کی وجہ سے ناممکن ہو جاتا ہے کہ ماضی بعید میں جن چیزوں کو بنیادی سمجھ لیا گیا تھا آج بھی ان کے ساتھ ان ہی اہمیتوں کو وابستہ رکھا جا سکے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ پرانی شراب کو نئی بوتلوں میں انڈیلا جائے، لیکن اگر شراب ہی بدل جائے اور پینے والوں کے ذوق و تشنگی کا معیار ہی اور ہو جائے تو اس صورت میں مے نوشی کی پرانی روایات کو بعینہٖ زندہ رکھنا دشوار ہو جائے گا۔ ایسے حالات میں نہ صرف آلات مے نوشی ہی بدلیں گے بلکہ وضع و آداب کے تیور بھی مختلف ہوں گے۔

زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ دراصل کشمکش تاریخ اور ابدیت کے دو مختلف النوع تقاضوں میں ہے۔ تاریخ یہ چاہتی ہے کہ اس کی تشریح و تعبیر کے لیے ایک متعین دور کو سامنے رکھا جائے اور انہی اصطلاحوں، پیمانوں اور معیاروں سے تعرض کیا جائے جو اس دور اور زمانہ میں رائج تھے لیکن دین کا رشتہ ابدیت سے اور زمانہ کی مختلف کروٹوں سے ہے۔ دین کا دعوےٰ اس کے برعکس یہ ہے کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سرچشمہ ہدایت ہے اور ہر ہر دور میں اس کی روشنی سے تہذیب و تمدن کی ضوافشانیوں میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

آسانیٔ فہم کے لیے زیادہ موزوں یہ ہوگا کہ ہم دین و تاریخ کے اس عمومی دائرہ سے نکل کر اس خاص دین کے بارہ میں گفتگو کریں جس کے اساسیات کی ہمیں آئندہ صفحوں میں وضاحت کرنا ہے اور یہ بتائیں کہ اس راہ کی دشواریاں کیا ہیں؟ مختصر پیرایۂ بیان میں اس سلسلہ میں اشکال کی نوعیت یہ ہے کہ اسلام کے اساسیات کی تعیین و تحدید کا جہاں تک تعلق ہے ایک

فطری اور سیدھا سادا طریق جو ہر شخص کے ذہن میں آتا ہے وہ تو یہ ہے کہ ہم قرآن حکیم کی ورق گردانی کریں اور یہ دیکھیں اس نے اپنے پیغام و دعوت میں کن امور پر زیادہ زور دیا ہے۔ کن چیزوں کو بار بار بیان کیا اور دہرایا ہے اور عقائد، عبادات اور اخلاق و معاشرت کے وہ کون سے جانے بوجھے پیمانے ہیں جن کو منوانے کے لیے دلائل و براہین اور ترغیب و ترہیب کے مختلف اسلوب استعمال فرمائے ہیں۔ اس اندازِ فکر و تدبر سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ اسلام نے زندگی کا جو لائحہ عمل پیش کیا ہے ان میں کن چیزوں کو اساسی و بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس طریقِ استدلال میں دشواری یہ حائل ہے کہ ہر ہر دور میں معاشرہ کی تبدیلیاں یہ چاہتی ہیں کہ ایک ایسا دین جو تاریخ سے ماوراء ہے اور جو ابدیت و اتمام کا دعوے دار ہے اس میں ان تقاضوں کا بھی خیال رکھا جائے یا صرف انہی تقاضوں کو درخورِ اعتنا سمجھا جائے جو معاشی، اجتماعی اور فکری ارتقا سے ابھرتے ہیں۔ آج کا انسان مثلاً یوں سوچتا ہے کہ تہذیب جدید کی پیچیدگیوں نے موجودہ دور میں انسان کو جن پریشانیوں سے دوچار کر رکھا ہے اسلام ان کے مقابلہ میں فرد کی تسکین خاطر کے لیے کیا تعبیرات پیش کرتا ہے، علوم و فنون کی ترقی کو کس نظر سے دیکھتا ہے، سائنس اور ٹیکنالوجی کے اکتشافات سے کس ہمت و جرأت سے مقابلہ کرتا ہے، کائنات کے بارہ میں اس کے عقائد کی نوعیت کیا ہے، مادی زندگی اور دنیوی آسائشوں کو کس درجہ شائستہ اعتنا سمجھتا ہے، تاریخ کے متعلق اس کی کیا رائے ہے، تقسیم دولت کے معاملہ میں یہ کس مدرسہ فکر کا حامی ہے، معاشرہ میں مقام عدل کے سلسلہ میں یہ کن اقدامات کو ضروری خیال کرتا ہے، اسی انداز سے آج کا انسان یہ جاننا چاہتا ہے کہ سیاسیات کی زلفِ پریشاں کو اسلام کیونکر سلجھاتا اور نئی وضع عطا کرتا ہے؟ یہ ہیں اس دور کے اساسی اور بنیادی سوالات جن کا جواب دیے بغیر ہم کسی دین کے اساسیات کی اہمیت کو اُجاگر نہیں کر سکتے۔

تطبیق کی دو صورتیں

ان حالات میں حل طلب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اساسیات کے ان دو مختلف نقشوں میں تطبیق کی صورت کیا ہوگی؟ پہلا نقشہ جو قرآن سے ماخوذ ہے، ان میں جن چیزوں کو خصوصیت سے اہمیت حاصل ہے وہ ایمان باللہ کا

عقیدہ ہے ایمان بالرسل کا نظریہ ہے ۔حیاتِ اخروی پر یقین رکھنا ہے ،صلٰوۃ ،زکوٰۃ اور حج و صوم کی پابندی ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے ۔ظاہر ہے کہ عقائد و افکار کا دوسرا نقشہ جو موجودہ حالات نے ترتیب دیا ہے اس سے بالکل مختلف ہے ۔اس میں جن عقائد کو آئینی اہمیت حاصل ہے وہ فرد کی ذہنی اور روحانی تسکین ہے ۔علوم و فنون کا درجہ و مقام ہے ۔سائنس کا چیلنج اور اس کا جواب ہے ۔مادی زندگی کی ترقی ہے ۔علم الکائنات ہے ۔فلسفہ تاریخ ہے ۔تقسیم دولت کے بارہ میں عادلانہ اسلوب و عمل کی وضاحت ہے ۔کہنا چاہیے کہ اس نقشہ میں اس سوال کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ کس نوع کا نظامِ حکومت بنی نوعِ انسان کے حق میں زیادہ بہتر اور نفع آور ثابت ہو سکتا ہے ۔

پہلی صورت ارکانِ خمسہ کی جامعیت

ہمارے نزدیک اسلام نے اس اشکال کا جواب دو طریق سے دیا ہے ۔ایک تو اس نے ارکان خمسہ کی ترتیب میں ایسی جامعیت رکھی ہے کہ ان میں وہ تمام فکری و عملی تقاضے سمٹ آئے ہیں جن کی انسان کو ہر ہر دور میں ضرورت ہے ۔یہ پانچ ارکان دراصل ارتقائے حیات و تکمیلِ فکری کی وہ پانچ بنیادیں ہیں جن پر معاشرہ آگے چل کر تہذیب و تمدن کے پر شکوہ عرفے تعمیر کر سکتا ہے ۔دوسرے لفظوں میں ان کی حیثیت ایسی جامع اقدار کی ہے جن میں وہ تمام نصب العین اور منزلیں پوشیدہ ہیں جن کی طرف انسانیت کو بڑھنا اور ہر ہر زمانہ میں حرکت کناں رہنا ہے اور یہ کام علما اور صاحبِ بصیرت حضرات کا ہے ۔یہ اپنے اپنے دور میں عصری ضروریات اور تقاضوں کے مطابق ان ارکان سے زندگی کا نقشہ مستنبط کریں ،ان کی روشنی میں آگے بڑھیں اور یہ دیکھیں ان میں اعلیٰ ترقی اور فائق تر تہذیب کے کون کون مضمرات پائے جاتے ہیں ،ہم ان سے کیا سیکھ سکتے ہیں اور کس طرح ان کو ماننے والے زندگی کے رواں دواں قافلوں کو آگے بڑھا سکتے ہیں ۔

ارکانِ خمسہ کے بارہ میں یہ نقطۂ نظر اس وقت پیدا ہو گا جب ہم اسلام کا مطالعہ اس نہج سے کریں گے کہ یہ جس دین کو پیش کرتا ہے اس کا تعلق صرف تاریخ کی مجبوریوں ہی سے نہیں ہے بلکہ حال اور مستقبل کے تقاضوں سے بھی ہے اور یہ کہ یہ دین اگرچہ ماضی کے ایک متعین دور میں آیا ہے تاہم اپنے مزاج ،ترتیب اور خواص کے اعتبار سے اس کی وسعتیں

اور پہنائیاں انسانی تہذیب و تمدن کی تمام ترنگ و تاز کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں۔ اس کی روشن اور تابندہ تر تعلیمات کی بدولت اب تک نوعِ انسانی نے جو کچھ پایا اور حاصل کیا ہے وہ بجائے خود منزل نہیں، نشانِ منزل اور دلیلِ منزل ہے۔ انسان کو اس کی قیادت میں ابھی اور بڑھنا اور ترقی کرنا ہے، فکر کو اور گہرائیاں بخشنا ہے، عمل کو اور شائستہ بنانا اور سنوارنا ہے اور تہذیب اور تمدن کی بزمِ نشاط کو نئی ترتیب سے آراستہ کرنا ہے۔

آئندہ صفحات میں ہم یہ ثابت کریں گے کہ تجدید و اصلاح کا پورا اور مکمل پروگرام قرآن حکیم کے اس بیان کردہ نقشہ میں موجود ہے اور اس میں نہ صرف یہ کہ کوئی بات ایسی نہیں جو انسانیت کے ابدی تقاضوں کے منافی ہو بلکہ اس میں ایسی روشنی اور ہدایات کے ایسے خزائن پوشیدہ ہیں جن سے رہتی دنیا تک انسان بہرہ مند رہے گا۔

دوسرا انداز قرآن کی معنوی وسعتیں دوسرا طریق جس سے قرآن حکیم نے تاریخ و ابدیت کے اشکال کو رفع کیا ہے اور دونوں میں ایک طرح کا ربط اور توازن قائم رکھا ہے، وہ ان تصریحات و اشارات سے تعبیر ہے جن میں معجزانہ وسعت و گہرائی پائی جاتی ہے۔ تعجب ہے کہ ایک کتاب جو آج سے چودہ صدیاں پہلے نازل ہوئی، جس نے مختلف حالات میں خاص روایات، عقائد اور افکار کا سامنا کیا، کیونکر اس درجہ وسیع اور جامع ہو سکتی ہے اور کیونکر اس خوبی اور کمال یا سلیقے سے ان مسائل تازہ اور اشکالات حاضرہ سے عہدہ برآ ہو سکتی ہے اور ان کے مقابلہ میں واضح ہدایات اور نظریات کی وضاحت کر سکتی ہے جو آج کی دنیا کو درپیش ہیں۔ پرانی اور قدیم الہامی کتابوں کے معاملہ میں بدنصیبی کا یہ پہلو نمایاں ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ جن تعلیمات کی حامل ہیں ان کا تعلق بحران وقتی اور ہنگامی نوعیت کے مسائل سے ہے جو اپنی اہمیت کھو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے ان کے پیرایۂ بیان، دلائل، مسائل اور پس منظر میں ایک مخصوص دور کی جھلک اور فرسودگی اس درجہ نمایاں ہے کہ آج کا قاری ان کے بارہ میں اپنے دل میں کوئی دلچسپی محسوس نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں ان کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے ان کتابوں میں ازراہِ تحریف اپنے دور کے خیالات، اوہام اور تضادات کو اس طرح

شامل کر دیا ہے جن کی وجہ سے علم و روشنی کے اس زمانہ میں ان کی افادیت ہی ختم ہو گئی ہے بلکہ کہنا چاہیے ان کتابوں کی بدنصیبی نے اس حد تک وسعت حاصل کر لی ہے کہ ان میں جو تھوڑی بہت سچائیاں ہیں اُن کو اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جا سکتا جب تک ان کے ساتھ ازمنۂ قدیمہ کے اوہام غلط رنگ میں پیش کیے گئے تاریخی واقعات اور کائنات سے متعلق نیم پختہ اور مبنی بر اوہام تصورات کو عقیدہ و ایمان کا جز نہ قرار دیا جائے۔

ظاہر ہے اس گراں قیمت پر انسان ان پیمانوں کو قبول کر لینے سے قاصر ہے۔ اس کے برعکس قرآن حکیم اپنی تابندہ تر تعلیمات، اپنے مخصوص اور دلکش پیرایۂ بیان اور اپنی بے نظیر جامعیت کے لحاظ سے نہ صرف اس دور کی کتاب معلوم ہوتا ہے بلکہ اپنے بعض مضمرات تعبیر کے لحاظ سے تو یہ کتاب فکر و معنی کی ایسی درخشانیاں اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے جن کا تعلق نہ صرف حال کے مسائل سے ہے بلکہ مستقبل کے اشکالات سے بھی ہے اور آئندہ کی الجھنوں کا حل بھی اس کے ادنیٰ مطالعہ ہی سے قلب و ذہن پر یہ تاثر مرتسم ہوتا ہے کہ یہ کتاب چودہ سو سال کے بعد بھی تازہ تر معانی کی حامل ہے۔ یعنی اس کے افق پر ہنوز سینکڑوں آفتاب پنہاں ہیں جو طلوع کے لیے بے قرار ہیں اور اس کی تہ میں اب بھی ہزاروں موتی ایسے پوشیدہ ہیں جو سطح آب پر جلوہ طرازی کے لیے بے چین ہیں۔ قرآن کریم کی یہ ہمہ گیر خوبی ہے کہ قاری ہر آن اس میں معنی و تعبیر کی نئی شان دیکھتا ہے نئی اداؤں اور انوکھے پہلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس میں کہیں تضاد نظر نہیں آتا۔ کہیں فرسودگی یا بدمزگی پیدا نہیں ہوتی اور کوئی ایسی بات دکھائی نہیں دیتی جو دورِ حاضر کے تقاضوں کے منافی ہو۔

اس کتاب نے تاریخ و ابدیت یا ماضی، حال اور مستقبل کے درمیان اس توازن کے ساتھ ربط و تعلق کی نوعیتوں کو قائم رکھا ہے کہ چودہ سو سال کے لمبے اور طویل ترین فاصلے کے باوجود یہ آج بھی قلب و ذوق کے قریب تر محسوس ہوتی ہے۔

اس بنا پر ہمارا معاملہ آسان ہے۔ ہم اگرچہ تفصیل و وضاحت کے پیش نظر زندگی کے انہی بنیادی سوالات کو غور و فکر کا محور قرار دیں گے جن کو موجودہ دور کے اجتماعی و علمی تقاضوں

نے اُبھار دیا ہے تاہم جہاں تک روشنی حاصل کرنے یا ثبوت دعوے کے لیے درجۂ استناد کی تعیین کا تعلق ہے ہم خصوصیت سے دین کے انہی پنجگانہ اصولوں کو نظر و فکر کے سامنے رکھیں گے اور بتائیں گے کہ ان میں فرد و معاشرہ کی مشکلات کا حل کیونکر پنہاں ہے۔ نیز قرآن حکیم کے ان ارشادات سے استفادہ کریں گے جو اس سلسلہ میں فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ ارشادات اتنے واضح ہیں اور زندگی کے انفرادی اور اجتماعی مسائل کو اس درجہ نکھارنے والے ہیں کہ ان سے استدلال کرنے میں ہمیں کسی تکلف، تصنع اور بے جا تاویل سے کام نہیں لینا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان ارشادات کی حیثیت "دریا بہ حباب اندر" کی سی ہے، ان میں تعبیر و تشریح کی وسعتوں کے باوجود الجھاؤ اور ابہام نام کو نہیں، بلکہ بسا اوقات تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان آیات کا نزول ہمارے حالات کے مطابق ابھی ابھی ہوا ہے۔

باب ۲

کیا اسلامی نہیں ہے؟

کلیسا کی دو بھیانک غلطیاں۔ نہ ہر وہم دین ہے اور نہ سائنسی اکتشافات دین سے متصادم ہیں

اس سے پیشتر کہ اساسیاتِ اسلام کی ہم تشریح کریں پہلے ہی قدم پر اس امر کی وضاحت کر دینا نہایت ضروری سمجھتے ہیں کہ کیا اسلام نہیں ہے یا فکر و نظر کے کون انداز ہیں جن کا نفس دین سے، دینی زندگی سے، اور دینی رُوح سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ پندرھویں صدی عیسوی تک دین و عقل میں جو شدید نوعیت کی نوک جھونک رہی اس میں طربیہ یا المیہ یہ ہے کہ کلیسا نے جن چیزوں کو دین سمجھا اور جن عقائد و نظریات کی حمایت میں علوم و فنون سے خواہ مخواہ لڑائی مول لی اور سائنسی اکتشافات کو جھٹلانے کی ضرورت محسوس کی، سرے سے دین میں ان کی کوئی اہمیت ہی نہ تھی۔ کلیسا نے تین سو سال کے اس تصادم میں اصولاً دو بھیانک غلطیوں کا ارتکاب کیا تو ظن و وہم کے ہر اعجوبہ کو دین سمجھ لیا اور دوسرے فرق و امتیاز کے ان خطوط کو ملحوظ نہ رکھا جو دین اور حقائقِ علمیہ میں حدِ فاصل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس کا ہولناک نتیجہ یہ نکلا کہ بالآخر فکر و دانش کے اٹل نتائج کے مقابلہ میں عیسائیت نے سپر ڈال دی۔ وجہ عیاں ہے جہاں مقابلہ وہم و گمان اور علمی حقائق کے درمیان آ پڑے وہاں وہم و گمان کو ہار ماننا ہی پڑتی ہے۔ کلیسا نے کیونکر اوہام و ظنون کی طرفہ طرازیوں سے عقیدت و وابستگی کے رشتے قائم کیے۔ اس کو فاضل ڈریپر کے دلچسپ پیرایۂ بیان میں دیکھنا چاہیے اس کا کہنا ہے "جب ۱۴۵۶ء میں افقِ مغرب پر دُم دار ستارے کا طلوع ہوا تو اس سے یورپ کے دینی حلقوں میں تہلکہ مچ گیا کہا گیا کہ اس کی نحوست سے پورے ملک میں بیماریاں پھیلیں گی، جنگ کے بادل گھن گرج کا مظاہرہ کریں گے

اور ستم بالائے ستم یہ کہ محمد ثانی کو قسطنطنیہ میں عروج نصیب ہوگا۔ ان خطرات کے پیش نظر کیلکیٹس ثالث نے ایک فرمان کے ذریعے دعاؤں کا حکم دیا تاکہ ستارہ اپنے منحوس مقاصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ تمام گرجوں میں اس حکم کی تعمیل کی گئی چنانچہ کئی دن تک گھڑیال بجتے رہے اور پادریوں کی مخلصانہ دعاؤں کی صدائے بازگشت سے کلیسا کے در و بام لرزتے رہے لیکن یہ سب بیکار تھا۔ دُم دار ستارہ اپنے راستے پر شاہانہ وقار کے ساتھ برابر گام فرسا رہا اور کوئی دعا یا کلیسا کی صدائے جرس و ناقوس اس کی راہ میں حائل نہ ہو سکی[1]۔"

ظاہر ہے دم دار ستارے کا تعلق علم النجوم سے ہے دین سے نہیں اور علم النجوم کی رو سے ہر ایک ستارہ، چاہے وہ شمس و قمر ہو، چاہے زہرہ و مشتری، چاہے کہکشاں ہو یا دُمدار، اپنی متعین منزل، مخصوص مدار اور نپی تُلی چال رکھتا ہے جس سے سرِ مُو انحراف ممکن نہیں۔ ان سیاروں کا اپنا نظام ہے اور ان کی حرکت و گردش کے طبعی پیمانے ہیں اور فطری اصول و قواعد ہیں جن کے یہ سختی سے پابند ہیں اور ان کی طبعی قوانین کی ریاضیاتی اور باقاعدہ اطاعت ہی وہ شے ہے جس نے ان میں حسن و جمال کی ان کیفیتوں کو پیدا کیا جن کو دیکھ کر افلاطون پکار اٹھا تھا کہ میرے ذہن نے اللہ تعالیٰ تک دو دلائل کے ذریعے رسائی حاصل کی۔ ایک روح کی طرفہ طرازیوں کو دیکھ کر، دوسرے اس نظام کا مشاہدہ کر کے جو افلاک اور ستاروں میں کارفرما ہے[2]۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف قرآن نے اپنے انداز میں توجہ دلائی ہے۔ الشمس والقمر بحسبان[3] "سورج اور چاند کی رفتار مقررہ حساب کے مطابق ہے" وکل فی فلک یسبحون[4]۔ "سب اپنے اپنے دائرہ میں رواں دواں ہیں" نہ یہ ستارے کسی کے دشمن ہیں نہ دوست۔ نہ ان کے طلوع سے کسی کا طالع نصیب چمکتا ہے اور نہ ان کے غروب سے کسی کی قسمت گہناتی ہے۔ یہ صرف روشنی اور نور کے کرے ہیں جو فضائے نیلگوں میں گھومتے اور درخشانیاں بکھیرتے پھرتے ہیں۔ نحوست،

---

[1] "انٹلیکچول ڈویلپمنٹ آف یورپ" جلد دوم مطبوعہ ۱۹۰۵ء، ص ۲۵۴۔

[2] "لاز" ۱۱ ص ۹۶۶ [3] سورۂ رحمٰن آیت ۵ [4] یٰس ۴۰

بدنصیبی یا شگون وسعادت سے ان کا کوئی رابطہ نہیں لیکن عیسائیت نے چونکہ روایت پرستی کے ماحول میں پرورش پائی تھی اور اوہام دوستی کی اس فضا میں شعور وادراک کی آنکھیں کھولی تھیں جو صرف قدیم اقوام کے ساتھ مخصوص تھی، اس بنا پر وہم کی اس نوعیت کو عقائد کا جز قرار دینے پر مجبور ہوئی۔ لیکن جب نیوٹن اور کوپرنیک کے مطالعہ وتحقیق نے علم النجوم کے بارہ میں انکشافات کو پیش کیا تو عیسائیت کے بھرم اور اعتماد کو سخت نقصان پہنچا۔

اس مرحلہ میں ہم انجیل کی زبان میں یہ کہیں گے کہ وہ امور ومسائل، جن کا تعلق انسان کی اصلاح وتعمیر سے ہے، روح کی بالیدگی اور ارتقا سے ہے، روزمرہ کے فرائض وواجبات سے ہے، اخلاق سے ہے اور معاشرہ کی فلاح وبہبود سے ہے ان کا تعلق بلاشبہ دین سے ہے۔ اس لیے ان کو قرآن ہی میں دیکھو اور سنت وحدیث کے دفاتر ہی میں تلاش کرو لیکن وہ مسائل جن کا تعلق یکسر علوم ومعارف سے ہے اور انسانی تجربات واکتشافات سے ہے، ان کے بارہ میں جب بھی کوئی رائے قائم کرو تو انہی کی روشنی میں قائم کرو کیونکہ ان کا اصل دین سے اور روح دین سے کوئی سروکار نہیں۔

فرض کیجیے کہ بطلیموسی نظام کی صحت واستواری مشکوک ہو جاتی ہے اور مختلف علوم وتجربات سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ جاتی ہے کہ کائنات کے بارہ میں یہ قدیم تصور کہ یہ ارضی المرکز (GEOCENTRIC) ہے قطعی غلط ہے اس لیے اس کے برعکس موجودہ دنیا یہ عقیدہ رکھنے پر مجبور ہے کہ مرکز آفتاب ہے، زمین نہیں، دریافت طلب یہ بات ہے کہ آخر اکتشافات کی اس نوعیت سے دین کا کون حصہ متاثر ہوتا ہے۔ کیا اس عالم کو شمسی المرکز (HELIOCENTRIC) مان لینے سے ارکان دین میں سے کسی رکن کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیا اس سے وجود باری کے عقیدہ کو کوئی نقصان پہنچتا ہے۔ کیا آفتاب کو مرکز حرکت تسلیم کر لینے سے رسالت کے تصور پر کوئی زد پڑتی ہے۔ ایمان بالآخرۃ کا نظریہ معرض خطر میں پڑ جاتا ہے یا اخلاقی وروحانی ارتقا کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے؟ ظاہر ہے ان میں سے کوئی خطرہ بھی پیش نہیں آتا۔ پھر محض اس فلکیاتی نظریہ کو دین کا جز قرار دے کر عقل، تجربہ اور سائنس کے خلاف ایسا محاذ کیوں قائم کیا جائے جس میں آخر الامر شکست مذہبی حلقے کے حصہ

ہی ہیں آئے اور کیوں نہ یہ کہہ کر صحیح اور منصفانہ موقف اختیار کیا جائے کہ دین کو عقل و تجربہ کے نتائج سے نفیاً یا اثباتاً کوئی تعلق نہیں۔ اس کا اپنا دائرۂ کار اور اپنی مملکت ہے جس میں صرف اسی کا سکہ رواں ہے۔

دین و دانش میں تصادم پیدا کرنے کی ذمہ داری دونوں حلقوں پر عاید ہوتی ہے اہلِ کلیسا پر بھی اور اربابِ دانش پر بھی۔!

بات یہ ہے کہ دین و دانش کے تصادم کی ذمہ داری دونوں حلقوں پر عاید ہوتی ہے۔ جب پہلے پہل گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیک کے نتائجِ فکر و مشاہدہ کے سامنے آئے اور یہ معلوم ہوا کہ زمین سچ مچ آفتاب کے گرد گھوم رہی ہے اور یہ کہ عالمِ علوی کے مقابلہ میں اس کی حیثیت اور ضخامت اس باریک داغ اور نقطہ سے بھی کم ہے جو کسی بڑے کرے کی سطح پر نمایاں ہوتا ہو تو اہلِ الحاد نے یہ نتیجہ نکالا کہ عظمتِ آدم کا تصور ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ یعنی عالمِ علوی کی وسعتوں کے مقابلہ میں زمین اور زمین پر بسنے والی مخلوق حقیر ٹھہری اور یہ ثابت ہوا کہ جہاں تک نظامِ فطرت کی پہنائیوں کا تعلق ہے یہ ناممکن ہے کہ اس درجہ کم، کہتر اور ناقابلِ اعتنا وجود تو حقیقی و اصلی قرار پائے اور یہ ناپیدا کنار وسعتیں محض ضمنی حیثیت کی حامل ہوں۔ اہلِ الحاد نے اس طرح کی معلومات سے یہ ثابت کرنا چاہا کہ یہ عالم، اس کا بے پناہ پھیلاؤ اور ضخامت، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فطرت کے سامنے حقیقی غایت تو خود اس عظیم نظام کی پرورش، ارتقا اور تکمیل ہے اور اس میں انسان کی حیثیت محض ضمنی ہے۔ یا یوں کہیے کہ فضا اور عالمِ علوی میں جو کروڑوں کرے پائے جاتے ہیں ان میں ارتقا و تکمیل کا قانون کارفرما ہے اور انسان اس قانون کی کارفرمائیوں کا ایک اتفاقی نتیجہ یا ناقابلِ التفات جزء ہے۔ لہٰذا نہ یہ خدا کا نائب ہے اور نہ اس کے لیے وحی و کتاب کی روشنی ضروری ہے اور نہ ان انفرادی اور اجتماعی اقدار کی حاجت ہے جن کی اشاعت و ترویج کے لیے انبیا مبعوث ہوئے۔

اہلِ کلیسا نے یہ غلطی کی ہے کہ طبیعیات اور اقدارِ حیات میں جو فرق ہے اس کو واضح کرنے کے بجائے اُلٹے انھوں نے ان اکتشافات ہی کی تردید شروع کر دی۔ حالانکہ ان کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ کائنات کے بارہ میں طبیعی نقطۂ نظر اور چیز ہے اور اخلاقیات شئ دیگر۔ ان کو اس حقیقت کو فراخ دلی سے

تسلیم کر لینا چاہیے تھا کہ زمین گھومتی ہے، انھیں مان لینا چاہیے تھا کہ پورے عالم کے مقابلہ میں اپنی ضخامت و وسعت کے لحاظ سے یہ بہت ہی کم تر درجہ کی حامل ہے لیکن اس کے ساتھ اس بات پر زور دینا ضروری تھا کہ اس سے عظمتِ آدمؑ کے تصور کو قطعی گزند نہیں پہنچتا۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے سارے ملحدانہ افکار کی بنیاد دراصل اسی غلط مفروضہ پر مبنی ہے کہ علمی اور سائنسی انکشافات سے اخلاقی و دینی اقدارِ حیات کی تردید ہوتی ہے حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ان دونوں کے دائرے بالکل الگ الگ ہیں۔طبیعیات اور سائنس کے انکشافات سے صرف طبیعی اور سائنسی نظریات ہی کی تائید یا تردید ہو سکتی ہے، دین یا اخلاق کی نہیں کیونکہ دین اور اخلاقیات کی جانچ پرکھ کے پیمانے قطعی دوسرے ہیں۔مزید برآں جب تک ہست و باید میں فرق قائم رہے گا، اس وقت تک ان دونوں کے دائرۂ اثر کا الگ الگ رہنا ضروری ہے۔سائنس کی تمام تر تحقیقات "ہست" کے ضمن میں آتی ہیں اور اخلاق و دین کے تقاضے "باید" سے تعلق رکھتے ہیں۔ظاہر ہے اس صورت میں ان میں تناقص کے ابھرنے کا امکان ہی باقی نہیں رہتا۔

عظمتِ انسانی کا معیار

انسانی عظمت کا معیار یہ نہیں کہ وہ ضخامت کے اعتبار سے کم تر یا عظیم تر کرے پر قیام پذیر ہے۔اس کا معیار اس کا ذہن ہے، اس کی عقلِ رسا ہے اس کی فکری تگ و تاز ہے، اس کی تہذیبی و اخلاقی فتوحات ہیں سوال یہ ہے کہ اگر انسان وحی و تنزیل کے شرف سے بہرہ مند ہے اور اگر انسان اس لائق ہے کہ اس عظیم ترین تہذیبی حلقوں کی تخلیق کر سکے، علوم و فنون کے تیز رو قافلوں کو آگے بڑھا سکے اور تا بہ آسمان پرواز کر سکے اور مریخ و قمر پر اپنی حوصلہ مندیوں کے علم گاڑ سکے تو وہ عظیم کیوں نہیں ہے؟ کیوں نیابتِ الٰہی کا مستحق نہیں ہے اور کیوں اس کو اخلاقی و دینی قدروں کی پابندی سے آزاد سمجھا جائے؟ اگر جسمانی ضخامت ہی سب کچھ ہے تو پھر خود پورے انسانی ڈھانچے کو بھیجے کی ان تلافیف سے افضل ہونا چاہیے کہ جن کا وزن چند تولوں اور ماشوں سے زیادہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان آسمانوں کی پہنائیوں سے کہیں بڑا ہے، زمین کی وسعتوں کے مقابلہ میں کہیں وسیع تر ہے اور پہاڑوں کی صلابت و بلندی سے کہیں بڑھ کر استوار اور بلند ہے۔اس

نکتۂ حکیمانہ کو قرآن کی اس آیت میں کس درجہ بلاغت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے :

"انا عرضنا الامانۃ علی السّمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان " (احزاب : ۷۲)

یعنی انسانی عظمت کا راز اس حقیقت میں مضمر ہے کہ اس نے فکر و اطاعت کی گراں بار امانت کو اٹھا رکھا ہے ۔

عیسائیت کی بدنصیبی عیسائیت کے لیے صحیح راستہ یہی تھا کہ علوم و فنون اور تحقیق و تفحص کے درپے ہوتی اور جو نتائج بھی ان راستوں سے اس کے سامنے آتے ان پر فن کی حیثیت سے گفتگو کرتی اور اس بات پر یقین رکھتی کہ علم و معرفت اور وحی وتنزیل دونوں کا سرچشمہ ایک ہے، اس لیے کہیں اور کسی صورت میں بھی ان دونوں میں اَن بن نہیں ہو سکتی ۔ لیکن عیسائیت کی بدنصیبی یہ ہے کہ شروع ہی سے اس نے علم و تحقیق کو اپنا حریف سمجھ لیا ۔ ورنہ یہ بھی کوئی بات ہے کہ آگسٹائن جیسا حکیم زمین کے کروی ہونے پر اعتراض کرے اور کاسمس انڈی کوپل اسٹیز ایسا جغرافیہ دان، جس کی جغرافیہ دانی کا سکہ آٹھ سو سال تک عیسائی دنیا میں رواں رہا ، اس سوال کو دینی سوال بنالے اور زمین کو کروی اور گول ماننے والوں سے ازراہِ طنز یہ سوال کرے کہ اگر زمین گول ہے تو پھر حشر کے روز وہ لوگ جو اس کے حصۂ زیریں میں رہ رہے ہیں خداوند خدا کو کیونکر دیکھ سکیں گے [۱]

لطف یہ ہے کہ کولمبس نے جب اس اصل کو مان کر اپنی سفری مہم کا آغاز کیا کہ زمین کروی ہے تو اس نے بھی زمین کی کرویت پر مذہبی رنگ کی دلیل سے استفادہ کیا ۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی وسیع ترفیق رسائیوں کے منافی ہے کہ اس کا آفتاب جہاں تاب زمین کے تھوڑے سے حصے ہی پر چمک کر رہ جائے اور دریا زیادہ تر سمندر کی لاتعداد لہریں ہی اس کا ہدف بنیں اور زمین کے اس قلیل تر خطّے کے علاوہ اور کہیں زمین نہ ہو، کہیں آبادی نہ ہو ۔ کولمبس کا یقین تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اس سے کہیں زیادہ انسانی آبادی کی طالب ہے ۔

---

[۱] انٹلیکچول ڈویلپمنٹ ان یورپ جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۹

مدرسی حکما کی غلط اندیشی مدرسی حکما (SCHOLASTICS) کو کیا معلوم تھا کہ زمین کی کرویت کا مسئلہ ظن وتخمین کی بھول بھلیاں پھاند کر ایک نہ ایک دن علم وتجربہ کی گرفت میں آنے والا ہے اور مختلف زاویہ ہائے نظر سے اس مسئلہ کو جو آج عقل ودین کے حلقوں میں استخوانِ نزاع بنا ہوا ہے کل اس طرح ایک طے شدہ حقیقت قرار پا جائے گا کہ اس کے بارہ میں دو رائیں باقی ہی نہ رہیں۔ اگر انھیں مسئلہ کے اس اندازِ تلون کا احساس ہوتا تو وہ کبھی بھی اس کے ساتھ مذہبی و دینی اہمیت وابستہ نہ کر پاتے۔ یہی وہ اہم نکتہ ہے جس کو ہم واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ظن وتخمین کے زمانے میں تو اس نوع کی غلطیوں کا ارتکاب ہو سکتا تھا کہ محض خیال آرائی کے بل پر کسی رائے کو حتمی اور قطعی مان لیا جائے لیکن علم وتجربہ کے دور میں اس غلط فہمی میں مبتلا رہنا صحیح نہیں، کیونکہ جو بات کسی نہ کسی سائنس اور علم سے تعلق رکھتی ہے اسے واضح ہونا اور نکھرنا ہے اور ایک متعین روپ اختیار کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ خطرہ کیوں مول لیا جائے کہ اس کے ساتھ خواہ مخواہ دینی عقیدہ کو وابستہ کر دیا جائے۔ عیسائیت نے یہ اندازِ فکر اختیار کر کے دیکھ لیا ہے اور آج وہ مدرسیت کی ان بحثوں اور مناظروں پر جس قدر نادم اور شرمندہ ہے اس کا اندازہ کچھ انھی لوگوں کو ہو سکتا ہے جنھوں نے اس نقطہ نظر سے مغرب کی فکری تاریخ کا مطالعہ کیا ہے۔

مسئلہ ارتقا نے ربوبیت کے پہلوؤں کو زیادہ اجاگر کیا ہے کائنات کے بارہ میں یہ مسئلہ بھی اساسی حیثیت کا حامل نہیں ہے کہ آفرینش کا عمل کیونکر بروئے کار آیا۔ فرض کیجیے، حیاتیات (BIOLOGY) کی رُو سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ پوری کائنات چند شمسی دنوں میں نہیں بنی ہے بلکہ اس بزمِ ہستی اور معشوقِ ہزار شیوہ نے بننے اور سنورنے میں لاکھوں اور کروڑوں برس صرف کیے ہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیتِ کبریٰ نے اس کی پرورش وتخلیق سے دست کش ہونے کا اعلان کر دیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس سے جو بات واضح ہوتی ہے یہی ہے نا کہ وہ "کن" اور حرفِ آفرینش جو اللہ تعالیٰ کے حکم وامر سے تعبیر ہے، اگرچہ اس طرح کے دس ہزار عالمِ رنگ وبو آن کی آن میں پیدا کر سکتا ہے تاہم اس کی

حکمت و تدبیر کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تدریج و ارتقا کی سنت کارفرما ہے یعنی یہ دنیا بجائے اس کے کہ ایک لمحے اور ثانیے میں معرض ظہور میں آجائے سات تکوینی دنوں یا مرحلوں میں سطح وجود پر جلوہ طراز ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسئلہ ارتقا (EVOLUTION) نے اللہ تعالیٰ کے وجود کی نہ صرف نفی نہیں کی بلکہ قدرت کے پہلو بہ پہلو اس کی عظمت و دانائی کے پہلو کو اور اُجاگر کیا ہے۔ غور فرمایئے کہ جو ذات ستودہ صفات، ارتقا کی ایک ایک کڑی کو پیدا کرتی ہے، ایک ایک مرحلے کے تقاضوں کی پرورش کرتی ہے اور زمان و عصر کے ہزاروں اور لاکھوں فاصلوں سے گزارنے کے بعد اس عالم کو خاص اور متعین رنگ عطا کرتی ہے، بھلا وہ اس لائق ہے کہ اس کو بھلا دیا جائے یا یہ سمجھ لیا جائے کہ نظریہ ارتقا کے انکشاف سے کائنات سے متعلق دین کا قائم کردہ تصور غلط ثابت ہوتا ہے۔

مسئلہ ارتقا اور مسلمان کا ردِ عمل

زمین کی کیا عمر ہے؟ ستارے کب اور کیونکر اس فضائے نیلگوں میں ضوفشاں ہوئے ہیں؟ زندگی نے پہلا قدم کیونکر اٹھایا ہے اور تدریج و ارتقا کی کن منزلوں کو طے کیا ہے؟ یہ سارے مسئلے ایسے ہیں کہ براہِ راست ان کا دین سے کوئی تعلق نہیں۔ براہِ راست ان کا تعلق طبقات الارض سے ہے، علم النور سے ہے، ہیئت و نجوم سے ہے اور حیاتیات سے ہے۔ اس لیے ان علوم کی چھان بین اور تحفص کے نتیجے میں اگر کچھ نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں تو انھیں انہی علوم کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ ہمارے ہاں کے اہل علم شاید اس بنیادی نکتہ سے آشنا تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بقول سمتھ نظریہ ارتقا کے انکشاف سے جہاں مغرب میں اہل کلیسا اور دانشوروں میں شدید نوعیت کی جھڑپیں ہوئیں اور مخالفت و عناد کے طوفان اُٹھے وہاں مسلمانوں میں اس کا ادنیٰ ردِ عمل بھی ظاہر نہیں ہوا۔ ہمارے نزدیک اس کی ایک اور بڑی وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ مسلمانوں میں یہ مسئلہ قطعی انقلابی نوعیت کا نہیں تھا۔ اس سے پہلے ابنِ خلدون خالص حیاتیات کی اصطلاحوں میں یہ اصول بیان کر چکے تھے کہ کائنات میں ہر ہر سافل سطح عالی کی طرف بڑھ رہا ہے۔ ابن مسکویہ بھی اپنی تصنیفات میں اس کی نشان دہی کر چکے تھے اور رومی نے تو اس مصرع طرح پر اس طرح پوری غزل کہہ

ڈالی تھی جس کی وجہ سے ناممکن تھا کہ اسلامی شعور و ادراک اس مسئلہ کے بارہ میں ناآشنا رہے اور جب ڈاروِن "اصل انواع" شائع کرے تو عالمِ اسلامی میں اچنبھے کی ایک لہر دوڑ جائے۔

عیسائیت نے مسئلہ ارتقا کے بارہ میں تین موقف اختیار کیے۔

عیسائیت کا موقف

ان کے پہلے ردِّ عمل نے استہزا کا روپ دھارا، طعن و تشنیع کی صورت اختیار کی اور تحقیر و عقوبت کی سرزنشوں کی شکل میں اس کے خلاف دینی حلقوں میں نفرت و حقارت کے جذبات کو اُبھارا اور جب یہ دیکھا کہ یہ مسئلہ طعن و تشنیع سے حل نہیں ہوتا بلکہ مختلف تجربات و شواہد اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ اس عالم میں ارتقا و تدریج کے تقاضوں کو تسلیم کیا جائے تو تاویل کی آڑ لی لیکن تاویل اتنی بھونڈی اور غیر علمی تھی کہ پہلے ہی قدم پر ٹھکرا دی گئی۔ تاویل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو بظاہر ترتیب اس ڈھب سے دیا ہے کہ اس سے نظریۂ ارتقا پر استدلال ہو سکے حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اس طرح بندوں کا امتحان لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کون اس سے دھوکہ کھاتا ہے اور کون ایمان کے معاملہ میں ثابت قدم رہتا ہے۔ تاویل کے اس انداز سے اور کئی شبہات اُٹھ کھڑے ہوئے۔ کیا ایسا ہونا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ فکر و استدلال کے تقاضوں کو تو ایک خاص ڈھب سے ترتیب دے اور نتائج کو ان سے بالکل علیحدہ اور مختلف انداز سے پیش کرے۔ کیا ایمان اور استدلال کی راہیں جُدا جُدا ہیں اور کیا آزمائش و امتحان کی یہ صورت انتہائی خطرناک نہیں اور کیا اگر کوئی شخص ان دلائل کی روشنی میں سچ مچ ارتقا کو مان ہی لے کہ جس کو خود اللہ تعالیٰ نے مہیا اور نمایاں کیا ہے تو وہ کس قاعدہ اور قانون کی رُو سے مجرم گردانا جا سکتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ عیسائیت کا تیسرا اور آخری ردِّ عمل یہ تھا کہ اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اس وقت تک چرچ آفرینشِ کائنات کے بارہ میں جن خیالات و افکار کو مانتا چلا آیا ہے ان کو علم و تحقیق کے معیار پر ثابت کرنا مشکل ہے۔[1]

علوم و معارف اور دینی حقائق میں توارد ممکن ہے

فکر و نظر کے اس مرحلہ میں اس حقیقت کو جان لینا اشد ضروری ہے کہ

---

[1] ہسٹری آف وزڈم آف تھاٹ بیوری صد ۲۰۶، ۱۷۹، ۱۴۴

ہم جب علوم و معارف اور دینی حقائق کے درمیان خطوط امتیاز کھینچتے ہیں تو اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا کہ تقسیم کا یہ اسلوب دوٹوک ہے اور ان میں کہیں بھی اتصال یا تداخل پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک طرف تو علوم و فنون میں اس طرح کی واضح تفریق قائم کرنا ممکن ہی نہیں کہ ان کی سرحدیں آپس میں کہیں مل ہی نہ پائیں۔ دوسری طرف دین اگر اس علیم وخبیر خدا کی طرف سے ہے جس سے حال و مستقبل کی کوئی شئے بھی اوجھل نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے کلام بلاغت نظام میں ایسے اشارات، ایسی وضاحتیں اور علمی پیشینگوئیاں پائی جاسکتی ہیں جو مستقبل کی غماز ہوں جو علمی گتھیوں کو سلجھانے میں مدد دے سکیں اور جو اس بات پر دلالت کناں ہوں کہ یہ کلام کسی ایسے شخص کے علم و معرفت کا رہین منت نہیں جس کی نظر محدود ہو، جس کا تجربہ اتھلا ہو یا جس کی نظر ماضی و حال سے گزر کر مستقبل کی وسعتوں تک نہ پہنچ سکے۔ یہ کلام ایسے علام غیوب خدا کا ہے جس پر کائنات کا ہر ہر راز آپ سے آپ عیاں اور خود بخود منکشف ہے۔

کون نہیں جانتا ریاضی کے بعض گوشے طبیعیات سے ملے ہوئے ہیں اور طبیعیات کے بعض انکشافات تہذیب و ثقافت اور اخلاق پر گہرا اثر ڈالنے والے ہیں۔ اسی طرح اس حقیقت سے کون ناواقف ہے کہ قرآن حکیم نے عقل و ادراک کے بعض ایسے نتائج کی طرف آج سے چودہ سو سال پہلے توجہ و التفات کے رخوں کو موڑا ہے جنھیں لوگ آج کی میراث سمجھتے ہیں اور موجودہ علوم و فنون کی برکتوں کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ علوم و معارف اور دینی حقائق کے درمیان قطعی کوئی رابطہ نہیں ہے یا ان میں کہیں بھی تصادم رونما نہیں ہوسکتا۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اصول کے لحاظ سے دونوں کے دائرے الگ الگ ہیں۔ دونوں کے مباحث، مسائل اور اصول اثبات جدا جدا ہیں۔ اس لیے نہ تو یہ کوشش کرنا چاہیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے کسی کرشمہ و اصول پر دین کی بنیاد رکھی جائے، یا کسی شے کے ساتھ دینی اہمیت وابستہ رکھی جانے جو علوم و فنون کے متعلق ہے اور نہ یہ درست ہے کہ دینی کتابوں سے جغرافیہ، طبقات الارض اور علم النور اور حیاتیات کے عقیدے اور نظریئے نکالے جائیں۔ غرض یہ ہے کہ

لوگ دین اور علوم کے بارے میں کسی ذہنی گڑبڑ کا شکار نہ ہوں اور صاف صاف اس حقیقت کو پالیں کہ دونوں مزاج، نصب العین اور نتائج کے اعتبار سے مختلف راہوں پر گام فرسا ہیں۔ جہاں عقل وادراک کی تگ وتاز فطرت کے رازہائے دروں پردہ کو سمجھنا چاہتی ہے اس پر قابو پانا چاہتی ہے اور یہ چاہتی ہے کہ اس سے عجیب وغریب کام لیے جائیں، وہاں دین کا مقصد یہ ہے کہ تسخیرِ کائنات کے ان عزائم کو صحیح راستے پر ڈالے، انسانی روح کو جلا دے، قلب کو ایمان کی ضو فشانیوں سے منور کرے، سیرت وکردار کو حسنِ اخلاق سے سنوارے اور ایک ایسا صحت مند معاشرہ تعمیر کرے جو اخوت، بھائی چارہ اور ہمدردیٔ بنی نوع انسان کے جذبہ سے سرشار ہو۔

علمی حقائق کو قرآن اس لیے بیان کرتا ہے تاکہ لوگ ان میں پنہاں حکمتوں پر غور کریں

اس میں شبہ نہیں کہ قرآن حکیم میں زمین کا ذکر ہے، نجوم وکواکب کا بیان ہے، شمس وقمر کے بارہ میں تصریحات ہیں اور اختلافِ لیل ونہار کی تفصیلات ہیں۔ یہ سب باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں لیکن قرآن حکیم اس حیثیت سے ان کا تذکرہ نہیں کرتا کہ وہ کسی سائنسی حقیقت کو بیان کر رہا ہے۔ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ لوگ ان میں جو حکمت پنہاں ہے اس پر غور کریں۔ ان میں جو قانون اور قاعدہ کی کارفرمائیاں ہیں ان کو دیکھیں اور ان آیات اور واضح دلائل سے اس نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کریں کہ اس کارگاہِ حیات کو یونہی بلا مقصد پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ علیم وحکیم خدا نے اس کو اس عظیم مقصد کے تحت پیدا کیا ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے اور اس کے ساتھ ربط وتعلق کے رشتوں کو استوار کرے۔ اس نکتہ کی مزید وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ آپ مندرجہ ذیل آیات کو ان کے صحیح سیاق میں دیکھیں۔

ھو الذی جعل لکم الارض ذلولاً فامشوا فی مناکبھا وکلوا من رزقہ والیہ النشور ۝ (الملک)

"وہی ذاتِ گرامی ہے جس نے تمہارے لیے زمین رام کردی، سو اس کے رستوں میں گھومو، پھرو اور اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے کھاؤ اور اسی کی طرف دوبارہ اٹھ کھڑا ہونا ہے۔"

۲ ۔ فالق الاصباح وجعل الیل سکناً والشمس والقمر حسباناً ذالک تقدیر العزیز الحکیم ۝ (انعام : ۹۶)

" وہی تاریکی کے پردوں کو چاک کرکے صبح نکالنے والا ہے اور اس نے رات کو چین اور راحت کا ذریعہ ٹھہرایا اور آفتاب و ماہتاب کو ایک انداز اور قاعدہ کے تحت رکھا یہ اسلوب اس عزیز وحکیم خدا کا اختیار کردہ ہے۔"

۳ ۔ ان فی اختلاف الیل والنھار وما خلق اللہ فی السموات والارض لایات لقوم یتقون ۝ (یونس : ۶)

"بلاشبہ رات اور دن ادل بدل کر آتے ہیں اور جو کچھ اس نے زمین اور آسمانوں میں پیدا کیا ہے ان میں پاکبازوں کے لیے نشانیاں ہیں۔"

اسلام اور مابعد الطبیعی موشگافیاں

"کیا اساسی نہیں ہے" کی زد میں وہ موشگافیاں بھی آتی ہیں جن کا تعلق دین کے بارہ میں مابعد الطبیعی مسائل سے ہے۔ قرآن حکیم ایک واضح کتاب ہے۔ اس کے انداز بیان کی اصلی خوبی ہی یہ ہے کہ اس میں منطق وقیاس آرائی کی مشکلات پائی نہیں جاتیں۔ اس کا پیغام سیدھا سادا اور سمجھ میں آنے والا ہے، اس کے دلائل کا نکھار سادگی اور وضاحت میں مضمر ہے۔ یہ زندگی کے جس حسین وجمیل نقشہ کو پیش کرتا ہے اس میں کوئی الجھاؤ نہیں، کوئی پیچیدگی نہیں، کہیں بل یا ٹیڑھ نہیں؛ اور تو اور اس میں عقائد کو بھی اس رنگ میں پیش کیا گیا ہے کہ یہ زندگی کے بنیادی تصورات بھی ہیں اور دلائل وآیات بھی۔ یعنی عقائد بھی ہیں اور کھلی کھلی اور بیّن بیّن حقیقتیں بھی، جن سے انسان کا قلب وضمیر نہ صرف اطمینان وآسودگی حاصل کرتا ہے بلکہ یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ تو وہی جانی بوجھی باتیں ہیں جن سے فطرت وطبیعت کی پرانی آشنائی ہے اور قرآن حکیم کی یہی ادا اس بات کا روشن ثبوت ہے کہ یہ کتاب فکر وذہن کی گھڑنت نہیں، خیال وعقل کی آفریدہ نہیں بلکہ پروردگارِ عالم کا عطا کردہ تحفہ ہے، اس کی ربوبیت کا کرشمہ اور اس کی عنایتِ بے پایاں کا نتیجہ ہے۔ ہمارے متکلمین پر اللہ تعالےٰ رحم فرمائے انھوں نے اس حرفِ سادہ کو چیستاں بنا کر رکھ دیا اور جو بات خود بخود دل میں اتر جانے والی

سمتی اس کو اس انداز میں پیش کیا کہ وہ فلسفہ وحکمت کا الجھا ہوا مسئلہ بن گئی۔ ہم جانتے ہیں کہ ہر ہر دور کی فکری کاوشوں اور ہر ہر دور کے علوم وفنون سے فہم و پذیرائی کی سطحیں بدلتی ہیں اور لوگ قدرتاً یہ چاہتے ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے مطابق دین کو سمجھنے کی کوششیں جاری رہیں' ہم اس چیز کی بھی تردید نہیں کرتے کہ متکلمین کی ان کوششوں سے انسانی فکر نے بڑی حد تک تابش ونمو پائی ہے اور علوم وفنون کی بوقلمونیوں میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے مگر اس کا کیا کیا جائے کہ ہم جس دین کو مانتے ہیں اس کا چہرۂ روشن، اس کا قدرتی حسن وجمال اور وہ فطری صحت مندی اور توانائی جو اس کی رگ رگ میں جاری وساری ہے ہر طرح کے مصنوعی غازہ اور پُر تکلف آب وآرائش کی منت پذیریوں سے آزاد ہے۔

ہمیں جو دینی روشنی ملی ہے اس کا سرچشمہ حضرت ابراہیمؑ کے صحف ہیں، حضرت داؤدؑ کا زبور ہے، حضرت موسیٰؑ کی تورات ہے، حضرت مسیحؑ کی انجیل ہے اور آخر میں ان سب کا نچوڑ، ان سب کا عطر اور ان سب کی سچائیوں کا مجموعہ وہ کتابِ عزیز ہے اور وہ نسخہ کیمیا ہے جس کو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیائے انسانیت کے سامنے پیش کیا۔ یہ دینی روشنی ہمیں سقراط، افلاطون، زینو یا ارسطو سے نہیں ملی، انبیاء علیہم السلام سے ملی ہے اور دونوں کا اسلوب معرفت دونوں کے ذرائع علم اور دونوں کے نتائج اور ادراک قطعی مختلف ہیں۔

متکلمین کی واماندگی

حکماء کے علم ومعرفت کی بنیاد فکر وتعقل کی تگ وتاز پر ہے اور انبیاء کا علم وادراک وحی وتنزیل کی یقین افروزیوں پر۔ علم الکلام یا مابعد الطبیعی موشگافیوں کو اس بنا پر بھی ہم دین کی اساس قرار نہیں دے سکتے کہ ان میں کہیں بھی ہم آہنگی رائے پایا نہیں جاتا، کیونکہ یہ متعدد نقطہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں ان کا اسلوب اور طریق استدلال بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہے اور نتائج بھی ایک جیسے نہیں۔ اور اتفاق رائے کا پایا جانا ممکن ہی کب ہے جب سب کی راہیں الگ الگ ہیں؟ آخر وہ شخص جو اپنے علم وادراک کو صرف تجربہ ومشاہدہ کی تنگنائے تک محدود رکھنا چاہتا ہے، کائنات کی حقیقت کے بارہ میں کیا کہہ سکتا ہے۔ روح کے متعلق کن حقائق کا انکشاف کرسکتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ احوال آخرت اور اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات میں تعلق وربط کا جو اتصال پوشیدہ ہے اس کو کیونکر فہم وفکر کی گرفت

میں لا سکتا ہے جب کہ یہ ساری باتیں مدلولات (DATA) کے اس دائرہ سے خارج ہیں جن پر اس کے قصرِ استدلال کی بنیاد ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو اس مدرسۂ فکر کا حامی ہے جس کو ہم فلسفہ کی اصطلاح میں تصوریت (IDEALISM) کہتے ہیں، حقیقت سے متعلق کچھ بھی صاف اور متفق علیہ رائے کا اظہار کیوں کر سکتا ہے جب کہ افلاطون سے ہیگل تک تعبیر و تشریح کے متعدد پیمانے پائے جاتے ہیں اور کسی ایک نکتہ پر بھی ان میں فکر و خیال کی ہم آہنگی موجود نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا علم خود اپنا اور مستقل بالذات بھی نہیں، بلکہ اس کا تعلق دوسرے علوم و تجربات اور علوم و ادراک کی دوسری شاخوں سے ہے، اسی طرح وہ شخص جو تشکیک (SCEPTICISM) کا شکار ہے، یقین و اذعان کے ساتھ کسی بھی حقیقت کے بارہ میں کیونکر لب کشائی کی جراُت کر سکتا ہے، چہ جائیکہ اس سے اس بات کی توقع رکھی جائے کہ وہ دین کے خالق ترا ور لطیف تر حقائق کے بارہ میں کوئی ایمان افروز بات کہہ سکنے کا مجاز ہے۔ انسانی علم و ادراک کی پوری تاریخ پر نظر ڈال جایئے اور بتایئے کہ ان مدارسِ فکر کے علاوہ کوئی اور ذریعہ علم بھی پایا جاتا ہے کہ جس سے اس سلسلہ میں استفادہ کیا جا سکے اور جب ان کی واماندگی و ضعف کا یہ عالم ہے تو کس حد تک مناسب ہوگا کہ دینی عقائد یا ایمانیات کو ان موشگافیوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے جو خود روشنی سے محروم ہیں اور یقین و آگہی کی بھیک ان لوگوں سے طلب کی جائے جن کا دامن خود اس محنت سے تہی ہے۔

متکلمانہ اسلوبِ فکر کی مضرت

متکلمانہ موشگافیاں علاوہ اس حقیقت کے کہ ایمان و حقیت کے تقاضوں کو اکسانے میں ناکام رہتی ہیں اور قطع نظر اس بات کے کہ دلیل و حجت کی خنکیاں، دلوں میں اس حرارت و تپش کو پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہیں جو ایمان کا ضروری جزء ہے اور جس سے ایک شخص سرگرم عمل ہوتا ہے، اخلاق و صدق کا اظہار کرتا ہے، ایثار و قربانی سے کام لیتا اور ایسے ایسے کارہائے نمایاں انجام دیتا ہے عقل جنہیں دیکھ کر دنگ و ششدر رہ جاتی ہے، ان میں مضرت کا سب سے بڑا اور خطرناک پہلو یہ پوشیدہ ہے کہ اس سے دعوتِ دینی کا مزاج ہی بدل جاتا ہے، یعنی بجائے

اس کے کہ فکر و نظر کی جنبشیں زندگی کے عملی گوشوں کی طرف سرکیں، ان مابعد الطبیعی بحثوں کی بدولت ان کا مرکز ثقل ایسی لاطائل، بے کار اور لغو بحثوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جن کو کسی درجہ میں بھی دین نہیں کہا جا سکتا۔ ان ضروری موشگافیوں سے کسی دین کا حلیہ کس طرح بگڑ جاتا ہے اور کیونکر ایک اچھی خاصی دعوت مضحکہ خیز شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کا اندازہ لگانا ہو تو کلیسا کی تاریخ پڑھیے۔ جہاں تک حضرت مسیح کے پیغام کا تعلق ہے وہ کتنا سادہ، کتنا پیارا اور کس درجہ معقول اور متوازن ہے۔ وہ صرف اس بات کی تلقین کرنا چاہتے ہیں کہ انسانیت ایک ہے، سب انسانوں سے محبت اور شفقت کا سلوک ہونا چاہیے، سب کے کام آنا چاہیے، سب کی خدمت بجا لانا چاہیے۔ دین و شریعت کے بارہ میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ فقیہانہ سختیوں کا متحمل نہیں، اس میں ایچ پیچ اور یہودیانہ حیل کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس کا اطلاق امیر و غریب پر یکساں ہونا چاہیے۔ دین کا مفہوم یہ نہ ہونا چاہیے کہ اگر اس کی زد امرا پر پڑتی ہو تو اسے عملاً معطل رکھا جائے اور اگر کوئی غریب سزا اور عقوبت کا مستحق قرار پاتا ہو تو مدعیانِ دین کی پوری مشینری فوراً حرکت میں آ جائے۔ حضرت مسیح کا مشن دراصل یہ تھا کہ وہ دلوں میں اللہ کی محبت کے چراغ روشن کریں اور انسانیت کے لیے شفقت اور اخلاص کا ایسا جاناً بوجھا ماحول معرضِ وجود میں لائیں جہاں مہر و وفا اور حسنِ سلوک کے سوا کچھ نہ ہو، جہاں تمام لوگ رنگ و قوم کے اختلافات کے باوجود اپنے کو ایک ہی کنبہ کے ذمہ دار افراد تسلیم کریں۔ ان کے پیغام کی غرض و غایت یہ بھی تھی کہ یہودیوں کی جھوٹی مذہبیت کو بے نقاب کیا جائے اور صاف صاف لفظوں میں بتایا جائے کہ ان کے پاس دین کے نام سے جو عظیم اور ضخیم ذخیرہ پایا جاتا ہے اس میں بلاشبہ قانون کی بے جا سختیاں ہیں، شریعت و فقہ کی شاخ در شاخ کی تفصیلات ہیں، حلال و حرام کی غیر ضروری بحثیں ہیں، لیکن اس میں وہ حرفِ الفت نہیں، انسانیت کے لیے درد اور تڑپ نہیں، روح کی وہ لطافتیں نہیں، جنھیں ایمان اور دین کی جان کہہ سکتے ہیں۔

اس مسلک کی پاکیزگی اور بلندی دیکھیے اور یہ دیکھیے کہ کلیسا کے متکلمین اس عیسائیت کو مسخ کر کے کس نئے روپ میں پیش کرتے ہیں۔ اس نئے روپ کے خد و خال یہ ہیں: اللہ تعالیٰ تین

مستقل اقانیم سے تعبیر ہے۔ یعنی وہ بیک وقت باپ بھی ہے اور بیٹا بھی ، بیٹا بھی ہے اور روح القدس بھی اور پھر یہ اقانیم تین نہیں ایک ہیں۔ فرمایے یہ ریاضی عام تو عام کسی خاص ذہن کے لیے بھی قابل قبول ہو سکتی ہے ؟ یا کیا عقیدہ و ایمان کی اس منطق میں معقولیت سے قطع نظر کوئی پیغام پایا جاتا ہے ؟ دعوت کا کوئی پہلو موجود ہے ؟ زندگی، عمل اور کردار کو سنوارنے اور چمکانے کا کوئی سامان مہیا ہے ؟

حضرت مسیحؑ کے تین سو سال بعد یہ فنکارانہ موشگافیاں جنگ و جدل کی ایسی صورت اختیار کر لیتی ہیں کہ پاپائے کلیسا کو نائسیا (NICAEA) کے مقام پر باقاعدہ ایک مجلس مناظرہ ترتیب دینا پڑتی ہے۔ اس میں جو مسائل زیر بحث آئے وہ یہ تھے کہ حضرت مسیحؑ کے جسم اور جوہر الوہیت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے ؟ اور دونوں میں غلبہ کس کا ہے ؟ کیا یہ دونوں الگ ہیں۔ اگر ایک ہیں تو صلیب پر کون چڑھا اور کس نے موت کا پیالہ پیا ؟ کیا جسم نے ؟ اگر جسم نے اذیتیں برداشت کی ہیں تو پھر یہ اذیتیں پوری نوع انسانی کے لیے کفارہ کیونکر ثابت ہوئیں اور اگر ان اذیتوں کا ہدف وہ اقنوم ہے جس کو الوہیت سے تعبیر کیا جاتا ہے تو اس صورت میں اس اقنوم کو خدا قرار دینا کس منطق کی رو سے جائز ہو گا ؟ اس مسئلہ پر ان میں دو رائیں ہو گئیں آریوس (ARIUS) کے حامیوں نے مسیح میں دو متخالف عناصر کو ماننے سے انکار کر دیا لیکن اس نقار خانہ میں طوطی کی آواز کون سنتا تھا۔ رائے عامہ نے اتھناسیس (ATHANASIUS) کی تائید کی اور ان لوگوں کو عیسائیت سے خارج کر دیا گیا جنھوں نے اس خلاف عقل عقیدہ کے سامنے سر نیاز خم نہ کیا۔ مسیح کے تین سو سال بعد عیسائیت کی جو عقلی موشگافیوں کی بدولت تعبیر ہوئی اس کا رخ انسان دوستی ، ایمان اور محبت و خیر سگالی ایسے اوصاف حمیدہ سے ہٹ کر ایسے لاطائل مسائل کی طرف مڑ گیا جن کا اصل عیسائیت سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا اور اس طرح وہ دین جو یہودیت کو الفاظ پرستی، قانون کی سختی اور فقہ و شریعت کی شاخ اور بے روح تفصیلات سے نجات دلانے کی غرض سے آیا تھا خود عقائد کے بے جان گورکھ دھندے میں پھنس کر رہ گیا۔

اسلام کی فکری و علمی تاریخ میں مابعد الطبیعی مسائل کی اہمیت نے بھی تقریب قریب یہی کردار ادا کیا۔ وہ اسلام جو انسانیت کو معراج کمال تک پہنچانے کے لیے آیا تھا معاشرہ کی تہذیبی و تمدنی

چمن بندی جس کا نصب العین تھا جو اللہ سے روٹھے ہوئے دلوں میں رجوع الی اللہ کے داعیوں کو اُبھارنے اور تقویٰ و محبت الٰہی کی فراوانیوں کی پرورش کے لیے دنیا میں بھیجا گیا تھا، متکلمانہ مساعی میں قیل و قال، بحث و مناظرہ اور فضول قسم کی منطق آرائی میں اُلجھ کر رہ گیا۔

بھلا ان مسائل کو دین سے کیا تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات، قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق، اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات کو گھیرے ہوئے ہے یا نہیں۔ اس کی قدرت کے دائرے اس حد تک وسعت پذیر ہیں یا نہیں کہ اس میں معصیت بھی داخل ہو محالات کی بھی گنجائش نکل سکے۔ ارادہ کی ماہیت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کن معنوں میں مرید یا ارادہ کناں ہے۔ اس کا ارادہ بدلتا رہتا ہے یا ازلی نوعیت کا حامل ہے، بدلتا رہتا ہے تو ازلی کیونکر ہوا اور اگر ازلی ہے تو اس میں تجدید و تغیر کیسے آئے گا؟ یہ اور اس طرح کی بیسیوں موشگافیوں نے صدیوں تک اسلامی ذہن و فکر کو اُلجھائے رکھا۔ آخر آخر میں اس بحث نے ہمارے ہاں ادب و تصوف کے حلقوں کو بڑی حد تک متاثر کیے رکھا کہ وجود کی ماہیت کیا ہے۔ رب کائنات اور ان ساری کائنات میں وجود مشترک ہے یا اللہ تعالیٰ اور مخلوق کی فطرتِ وجود جدا جدا ہے۔ اول الذکر رجحان نے وحدت الوجود کے فلسفہ کی حیثیت سے بڑی مقبولیت حاصل کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بحیثیت مجموعی اسلامی معاشرہ غیر ضروری اور غیر صحت مند مسائل میں الجھ جانے کی وجہ سے دین کی اس کلی روح سے بیگانہ ہو گیا کہ جس کا مقصد پورے نظامِ حیات کی اصلاح و ترقی تھا۔ خدا بھلا کرے امام احمد بن حنبل کا، علامہ ابو الحسن اشعری کا، غزالی اور ابن تیمیہ کا، شاہ ولی اللہ اور مجدد الف ثانی کا، جن کی علمی و عملی مساعی سے احیا و تجدید دین کے تقاضوں کو پھر سے زندگی ملی اور دین نے فلسفہ و کلام کی فتنہ سامانیوں سے مخلصی حاصل کی اور پھر اس اصلی روپ میں جلوہ گر ہوا جس کی تابانیوں نے پورے عالم انسانی کو بقعۂ نور بنا دیا تھا۔

باب ۳

تعمیرِ فرد

فرد اور معاشرہ میں رشتہ و تعلق کی نوعیت

سقراط نے بہت ٹھیک کہا تھا کہ انسان ہی ہر شئ کا معیار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تہذیبی نقشہ انسانی ضروریات کو پورا نہیں کرتا، کوئی عمرانی تصور انسان کے مضمراتِ ارتقا کو اُجاگر نہیں کرتا اور کوئی فلسفہ یا دین انسان کے فکری، جذباتی اور عملی پہلوؤں کے لیے تسکین و ارتقا کا تسلی بخش سامان مہیا نہیں کرتا بلکہ عقلِ انسانی کو مفلوج کرتا ہے اور خرد و دانش کے تقاضوں کا مضحکہ اُڑاتا ہے تو وہ اور سب کچھ ہو سکتا ہے دین نہیں ہو سکتا اور زندگی کا وہ لائحہ عمل نہیں قرار پا سکتا جس کو ہنسی خوشی انسان قبول کر لے، یا اگر بدرجۂ مجبوری اور بر بنائے تقلید اس کو تسلیم ہی کر لے تو اس میں وہ مسرت، وہ اطمینان اور قلبی راحت محسوس کر سکے۔ جو سچے دین ہی کے ساتھ خاص ہے۔

دین یا فلسفہ کا اولین تعلق انسان سے ہے، اس کی روزمرہ کی زندگی سے ہے، اس کے ذہن و فکر سے ہے، اس کی روحانی کیفیت سے ہے اور ان تعلقات سے ہے جو اس کو ایک معاشرہ کی سلک میں منسلک کرتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ تصورات، وہ نقشے اور زاویہ ہائے فکر و نظر جن کو ہم دین یا فلسفۂ حیات سے تعبیر کرتے ہیں، ایسے ہوں جن سے انسان فائدہ اٹھائے یعنی جن سے اس کے ذہن کو تغذیہ حاصل ہو، جن سے اس کا باطن چمکے، جن سے ان میں آفاقیت آئے، جن سے اس کی 'انا'، نفس و ذات کی حد بندیوں کو توڑ کر فضائے غیر منتہی کی وسعتوں تک تگ و تاز کر سکے اور جو اپنی فطرت اور ساخت کے اعتبار سے ایسے ہوں کہ ان کی بدولت ایک ہمہ رنگ انسان دوست صالح اور ترقی پذیر معاشرہ معرضِ وجود

میں آسکے۔ فرد کی اصلاح و تعمیر کے پہلو بہ پہلو ہم صحت مند معاشرہ کی تعمیر کا اس بنا پر ذکر کرتے ہیں کہ فرد و معاشرہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اچھا معاشرہ، اچھے افراد کی تخلیق و پرورش کرتا ہے اور اچھے افراد عمدہ اور بہتر معاشرہ کو معرضِ وجود میں لانے کا سبب قرار پاتے ہیں۔ فرد اور معاشرہ دونوں ایک دوسرے سے غذا، توانائی اور زندگی حاصل کرتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جہاں ایک فرد معاشرے کی رہنمائی کرتا ہے، معاشرہ کو نئے نئے افکار و تصورات سے مالامال کرتا ہے اور اپنی فکری و اجتہادی تازہ کاریوں سے تہذیب و تمدن کے مختلف گوشوں میں اس کو چمکاتا اور سنوارتا ہے یا اپنی سیرت و کردار کی استواریوں سے معاشرہ میں نظم و توازن پیدا کرتا ہے، وہاں معاشرہ بھی فرد کے معاملہ میں کسی بخل کا اظہار نہیں کرتا۔ معاشرہ ایک فرد کو زندگی کی بندھی ٹکی روایات عطا کرتا ہے۔ تصورات و عقائد دیتا ہے، اقتدار بخشتا ہے اور تہذیب و تمدن کے مقررہ سانچے اور اسلوب مہیا کرتا ہے۔ یہی نہیں جہاں ایک اچھا اور صالح معاشرہ فرد کو اظہار ذات اور تکمیل و ارتقائے ذات کے وہ تمام مواقع عطا کرتا ہے جن سے آگے کی راہیں اور منزلیں متعین ہوتی ہیں وہاں ایک تاریک و تنگ نظر اور برا معاشرہ افراد کے ذاتی حوصلوں اور امنگوں کو بری طرح متاثر اور مجروح کرنے کی بھی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اس بنا پر ضروری ہو جاتا ہے کہ فرد کے ساتھ معاشرہ کو بھی افکار و تصورات کی استواری کا ضامن تسلیم کیا جائے اور بتایا جائے کہ اچھے، نیک اور ترقی پسند معاشرہ کے لیے کن اعلیٰ تصورات کی ضرورت ہے، کونسا نظام عمل موزوں ہے اور کس نوع کی آب و ہوا یا فضا کا ہونا مناسب ہے۔

مذاہب و افکار کے سلسلہ میں فرد و معاشرہ میں تعلق و ربط کی اس نوعیت کو اس وجہ سے سمجھ لینا بہت ضروری ہے کہ رشتہ و تعلق کی یہ نوعیت خود زندگی اور بقائے حیات کی ضروری شرط ہے۔ تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ جس نظام فکر اور فلسفہ نے صرف فرد ہی کی اصلاح و تعمیر کو اپنا نصب العین ٹھہرایا وہ نہ صرف یہ کہ زندہ نہ رہا اور ایک خاص قسم کی رہبانیت کا شکار ہو کر رہ گیا، بلکہ وہ ایسے جلیل القدر اور تازہ کار افراد پیدا کرنے سے بھی

قاصر رہا جو تہذیب و تمدن کے دبستان میں رونق و نکہت کا باعث ہوسکیں۔ اسی طرح جن مدارس فکر نے صرف تنظیم، اجتماعی فلاح و بہبود اور معاشرہ کی بیرونی سطح ہی سے تعرض کیا، وہ ایسے خدا ترس، حق آگاہ اور لطائف قلب کے حامل حضرات پیدا نہ کرسکے جو اخلاق سنوارتے، روح کو جلا بخشتے اور سیرت و کردار کے اعلیٰ نمونوں کی تخلیق کرتے ہیں۔

زندگی دراصل ایک وحدت ہے جو فرد و معاشرہ دونوں میں یکساں اہمیت کے ساتھ دائر و سائر ہے۔ اس میں ثنویت (DUALISM) کا تصور ہمیشہ گمراہ کن اور مہلک ثابت ہوا ہے۔ ہمارے عنوان "تعمیر فرد" سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ فرد معاشرہ سے الگ تھلگ ایک ذات ہے اور ہم ان میں حقیقی تقسیم کے قائل ہیں۔ ہم نے تقسیم کی اس نوعیت کو محض سہولت فہم کی خاطر اختیار کیا ہے۔ ہم درحقیقت یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام نے جہاں معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے ایک مکمل ضابطہ حیات پیش کیا ہے وہاں فرد کی نازک سے نازک ضروریات اور نفسیات کا بھی اس نے پوری طرح لحاظ رکھا ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اس مرحلہ پر ہم اگر یہ دیکھتے چلیں کہ جہاں تک قدیم و جدید اسرائیلی مذاہب کا تعلق ہے ان میں ایک انسان کی مدنی ضروریات اور روحانی و اخلاقی تقاضوں کو کس حد تک پورا کیا گیا ہے۔ اس موازنہ سے مقصود بحث و مناظرہ کا اظہار نہیں بلکہ یہ غرض ہے کہ اسلام چونکہ اسی سلسلہ کی ایک تکمیلی اور آخری کڑی ہے اس لیے جب تک ان تصورات پر تنقیدی نظر نہ ڈالی جائے اور ان کے حسن و قبح کا اچھی طرح جائزہ نہ لیا جائے ارتقا و تکمیل کے وہ حدود واضح نہیں ہو پاتے جن کو اسلام نے متعین کیا ہے اور اس بات کا صحیح صحیح اندازہ نہیں ہو پاتا کہ اللہ کے اس آخری دین نے تصورات ماسبق سے کس درجہ اضافہ کیا ہے اور ان کے مقابلہ میں نوع انسانی کے دامن فکر و عقیدہ و عمل کو کس دولت گراں مایہ سے آشنا کیا ہے۔

یہودیت کے چار بنیادی نقص

بغیر کسی تمہید کے پہلے یہودیت کے بارہ میں جدید ترین اور اہل علم کے حلقوں میں مسلمہ تنقیدی اسلوب فکر یہ ہے کہ یہ دین سے زیادہ تر تاریخ ہے اور ارتقا کا ایک عملیہ ہے جو ان افکار و خیالات اور رسوم و عوائد کا آئینہ دار ہے جس سے یہ عبرانی خروج (EXODUS) کے بعد صدیوں

تک دوچار ہوتے رہے۔ خروج سے پہلے کی کوئی دینی دستاویز محفوظ نہیں ہے اور عہد نامۂ قدیم کے نام سے جو ذخیرہ ہم تک پہنچا ہے وہ اسی تاریخ پر مشتمل ہے اور اس میں مندرج خیالات و افکار کو کوئی بھی پڑھا لکھا شخص وحی و تنزیل قرار نہیں دیتا بلکہ اہل علم کے نزدیک اس کی حیثیت محض ایسے لٹریچر کی ہے جس میں یہودی فقہ، یہودی عوائد و رسوم اور یہودی تاریخ عقائد مرقوم ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پہلے ہی قدم پر یہ سارا ذخیرہ اس قطعیت و یقین (CERTAINTY) سے محروم ہو گیا جو وحی و تنزیل کا خاصہ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں چار بنیادی نقص ہیں:-

۱- یہودی فقیہوں اور فریسیوں نے یہودیت کے نام سے دین کے جس نقشہ کو پیش کیا ہے اس کا تعلق صرف انسان کی خارجی اصلاح سے ہے، قومی تنظیم سے ہے اور اس اجتماعی غلبہ و تسلط سے ہے جو یہودیوں کو غیر یہودیوں پر حاصل ہونا چاہیے۔ اس میں زندگی کے اس جوہر لطیف سے تعرض نہیں کیا گیا جس کا مسکن دل ہے، باطن ہے اور جس سے مقصود انسان کو ایسے داخلی عوامل سے روشناس کرانا ہے جو ایک طرف اس کو خارجی زندگی کے سنوارنے میں مدد دیں اور دوسری طرف تعلق باللہ کے پہلو کو استواری بخشیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نقشے میں اونچے صحت مند تصوف کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ حکیم یہود (PHILO) کا معاملہ اس سلسلہ میں بالکل جداگانہ ہے (یہ مسیح سے کچھ پہلے پیدا ہوئے اور مسیح کے بعد کافی عرصہ تک زندہ رہے) ان کے فلسفہ تصوف میں ترک لذات اور لوگاس (LOGOS) کے ذریعہ اتحاد باللہ کا تصور قطعی غیر عبرانی ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسفار خمسہ سے کہیں زیادہ اس کا تعلق نوافلاطونیت (NEOPLATONISM) سے ہے۔ لطف یہ ہے کہ ایک طرف تو ان کا یہ عجیب و غریب دعویٰ ہے کہ تمام یونانی فلسفہ کتب مقدسہ سے ماخوذ ہے لیکن جب انھوں نے ایک مرتب نظام تصوف پر غور و فکر کیا تو اس کے بغیر کوئی چارۂ کار نظر نہ آیا کہ اس نظام فکر کے لیے اسی ثروت علمی سے استفادہ کریں جس کو یونانیوں نے مذاہب و ادیان سے الگ ہو کر ترتیب دیا تھا۔

۲- کسی دین میں انسانی روح و باطن کی بالیدگی یا پرورش کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں

رحمت وعفو اور تربیت کا پہلو نمایاں ہو اور سزا وعقوبت کا پہلو کم ہو۔ اصلاح انسانی کا اولین تقاضا یہ ہے کہ عام حالات میں ہر ہر شخص کو نیک فرض کیا جائے۔ اس پر بڑی حد تک اعتماد کیا جائے اور اس کے قلب وضمیر میں خدا کی دی ہوئی ایسی صلاحیتوں کو تسلیم کیا جائے جو تعلیم و تربیت سے جِلا پاکر بشر پر تو پا سکتی ہیں۔ لیکن اگر بات بات پر سزا وعقوبت کا اطلاق کیا جائے اور ہر ہر لغزش پر تعزیر وحدود کو حرکت دی جائے تو اس کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ انسان دراصل نیک نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس اس کی فطرت میں بُرائی داخل ہے۔ اس کی گھٹی میں شر مضمر ہے، لہٰذا بغیر عقوبت وسزا کی سختیاں جھیلے یہ راہ راست پر آنے والا نہیں۔ ظاہر ہے اصلاح کا یہ اسلوب صحیح نہیں۔ عقوبت وسزا کے معاملہ میں اس کا عدم توازن آخر آخر میں اس حد تک متجاوز ہو جاتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے گناہوں پر بھی عظیم و سخت سزا تجویز کی جانے لگتی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص "سبت" کا احترام نہیں کرتا تو بجائے اس کے کہ اس تساہل پر سرزنش کو کافی سمجھا جائے اور وعظ وتذکیر سے سبت کی اہمیت کا نقش دل میں بٹھایا جائے، تورات کے مرتبین اس کے لیے سنگساری کی ہولناک سزا تجویز کرتے ہیں۔ یہ لطیفہ بھی دیکھیے کہ جریان محض ایک بیماری ہے مگر تورات کے مصنفین کے نزدیک یہ ایسی ناپاکی ہے کہ اگر کوئی ایسے مریض کو چھو لے تو وہ بھی ناپاک ہو جاتا ہے[1]۔

۴۔ یہودی شریعت کا نسبتاً زیادہ المناک پہلو اس کی ہر ہر مسئلہ میں غیر ضروری اور شاخ در شاخ تفصیلات ہیں جن کو قرآن حکیم نے بجا طور پر طوق وسلاسل سے تعبیر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اللہ کی رحمت ان تمام زنجیروں کو کاٹ دینا چاہتی ہے جن سے قلب وذہن میں گھٹن کا احساس ہوتا ہے اور جو نشاط عملی کو روک دینے کا باعث ہوتی ہیں[2]۔

تہذیب جس قدر سادہ اصولوں پر مبنی ہوگی اسی قدر حسین اور مقبول ہوگی اور اسی نسبت سے اس میں قوموں کو آگے بڑھانے کی صلاحیتیں زیادہ ہوں گی اور جس قدر پیچیدہ، مفصل اور شاخ در شاخ تفریعات سے الجھی ہوئی ہوگی اسی نسبت سے انسانیت کے لیے

---

[1] احبار باب ۱۵ ، [2] (الاعراف : ۷)

وبالِ جان بن جائے گی۔ خود فطرت کے اس عظیم کارخانے کو دیکھیے جو ہمارے چاروں طرف اپنی اعجوبہ طرازیوں کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اس میں جو قوانین فطرت کارفرما ہیں وہ کس درجہ مختصر ہیں۔ یہی اختصار اور سادگی اس دینِ فطرت میں ہونی چاہیے جسے انسان کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا ہے۔[1]

۴۔ مذاہب و ادیان میں اللہ تعالیٰ کا تصور کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ یہ تصور جس قدر اعلیٰ، منزہ اور محبت، رافت، عفو اور ربوبیت ایسی صفاتِ حسنہ سے اتصاف پذیر ہوگا، اسی انداز سے دلوں میں نقش ہوگا، اسی انداز سے دلوں میں گھر کرے گا اور اسی انداز سے اس کے ساتھ عشق و مودت کے داعیوں کو وابستہ کیا جا سکے گا۔ یہودیوں کے تصورِ الٰہ میں اصولی نقص یہ ہے کہ یہ پوری انسانیت کے لیے اچھا نمونہ (NORM) ثابت نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ اس کے ساتھ کسی اونچے روحانی تصور کو استوار کیا جائے۔ اس کی صفات میں جنگ جوئی، انتقام اور سخت گیری کا رنگ نمایاں ہے۔ مزید برآں اس کی رہنمائی، اصلاح اور سربراہی کا دائرہ صرف ایک مخصوص قوم تک اور متعین تاریخ کی حد تک محدود ہے۔ اس کی ان صفات سے جن کا ذکر یہودی لٹریچر میں آیا ہے کسی طرح بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ذات گرامی ہمہ گیر اور زمان و مکاں کی حدبندیوں سے آزاد اور ماوراء ہے بلکہ یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ان صفات کو یہودی قومیت کے تنگ نظرانہ اور سمٹے ہوئے تقاضوں نے جنم دیا ہے۔

عیسائیت یہودیت کا جواب دعویٰ ہے عیسائیت کے متعلق ہمیں کچھ زیادہ کہنا نہیں ہے۔ اس میں اور یہودیت میں منطقی لحاظ سے نسبت تضاد واقع ہے۔ یعنی اسے یہودیت کا جواب دعویٰ ANTI-THESIS) کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہودیت کے معنی اگر قانون و شریعت کی لاطائل اور غیر مکمل جزئیات کا استیعاب تھا تو پال نے سرے سے شریعت و فقہ کی ضرورت ہی سے

---

[1] روم ۳۰

انکار کیا اور کہا کہ شریعت کی پابندیاں روح و قلب کی شگفتگی کی موت ہیں۔ شریعت ایک بے جا قدغن اور غیر مفید بلکہ مضر التزام ہے جس سے روح و قلب کی زندگی معرضِ خطر میں پڑ جانے کا خطرہ ہے۔ اس نے شریعت کو بائبل کی زبان میں لعنت قرار دیا۔ اس کا حکیمانہ مطلب یہ ہو سکتا تھا کہ پال انسانی اصلاح و تعمیر کے لیے شریعت کے بجائے طرزِ فکر کی صحت و استواری کی اہمیت واضح کرنا چاہتا تھا اور یہ بتانا چاہتا تھا کہ اگر زندگی کے بارہ میں طرزِ فکر صحیح اور صحت مند ہو تو زندگی کی جزئیات آپ سے آپ سنور جاتی ہیں۔ سینٹ پال اس سلسلہ میں تاریخ و فلسفہ کی جانی بوجھی حقیقت کو بھول جاتا ہے کہ زندگی کے معاملہ میں اس طرح کی تجرید کافی نہیں۔ زندگی بہر حال ایک تعین چاہتی ہے اور تہذیب و تمدن اور قانون و شریعت کے حسین امتزاج کی خواہاں ہے۔ غور طلب نکتہ یہ ہے کہ خود وہ روح جس کی ترقی کا وہ بہت بڑا علمبردار ہے جسم کی قید سے کب آزاد ہے؟ غلط و صحیح قانون میں امتیاز کے معنیٰ یہ تو ہرگز نہیں ہونا چاہئیں کہ سرے سے قانون ہی غیر ضروری ٹھہرے۔ پال کے ساتھ ستم ظریفی یہ ہوئی کہ اس نے ایک طرف تو شریعت و فقہ کی اہمیتوں سے انکار کیا اور دوسری طرف ایسے چرچ کی بنیاد رکھی جس نے عیسائیت کو آخر آخر میں وہی طوق و سلاسل پہنا دیے جن کے خلاف انسانیت نے بغاوت کا عزم صمیم کر رکھا تھا یا جس کو وہ خود ختم کر دینے کا خواہاں تھا۔ پال پہلا شخص ہے جس نے عیسائیت میں تحکم و اذعانیت (DOGMATISM) کو رواج دیا۔ اس کا تازہ ترین ثبوت بحرِ مردار سے برآمد شدہ DEAD SEA SCROLLS وہ دستاویزیں ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی عیسائیت کن تصورات کی حامل تھی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ان دستاویزوں میں مستشرقین کے اس روایتی اعتراض کا جواب بھی موجود ہے کہ قرآن حکیم نے قصص کو جس اسلوب سے بیان کیا ہے اس کی تائید کتب مقدسہ سے نہیں ہو پاتی۔ ان نوشتوں سے نہ صرف ان قصص کی تائید ہوتی ہے بلکہ عیسائیت کے بارہ میں بالکل نئے رُخ بھی نظر و بصر کے سامنے آتے ہیں۔

ہمیں سرِدست عیسائیت کے جس پہلو سے تعرض کرنا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں

بہرحال اذعانیت ہے اور اذعانیت ذہن و فکر کی موت ہے۔اس سے زندگی کی راہیں نہ صرف یہ کہ واضح نہیں ہو پاتیں، الٹے اس میں یہ خطرہ پنہاں ہے کہ ان کو مان کر انسان کے سوچنے کا انداز غیر علمی اور غیر سائنسی ہو جاتا ہے۔بھلا یہ چیز فکر و تعقل کی گرفت میں آنے والی ہے کہ عشائے ربانی میں روٹی کے جن ٹکڑوں کو شراب میں بھگو کر رکھا جاتا ہے وہ مسیح کے گوشت پوست اور خون کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔کیا طبیعیات کا کوئی ماہر یہ ثابت کر سکتا ہے کہ اس رسم کے دوران ایک لمحہ کے لیے بھی شراب کے قطرے خون کے قطروں کا روپ دھار لیتے ہیں یا روٹی کے ٹکڑے مسیح کا جسم بن جاتے ہیں۔ظاہر ہے آج کا انسان جو مزید روشنی چاہتا ہے اور مزید علم و تحقیق کا طالب ہے اس ںیے نوع کے اذعانیات تسلیم نہیں کر سکتا۔

استناد کے خلاف ردِّ عمل

یہودیت اور عیسائیت میں ایک مشترکہ نقص استناد (AUTHORITY) میں لچک کا فقدان ہے۔یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ معاشرہ کی شیرازہ بندی کے لیے استناد کا ہونا ضروری ہے یہ بھی صحیح ہے کہ پہلے پہل استناد ہی نے انسان کو تہذیب و ثقافت کی رنگا رنگی سے آشنا کیا ہے، لیکن تعبیر و تشریح کے لحاظ سے اس کو بے لوچ ہرگز نہیں ہونا چاہیے۔انسان جس طرح یہ چاہتا ہے کہ سیاسیات میں اس کا حصہ ہو، عمرانیات میں اس کی کوششوں کو سراہا جائے اور علوم و فنون کے ارتقا میں اس کی فکری ترکتازیوں کو تسلیم کیا جائے، ٹھیک اسی طرح اس کا یہ تقاضا بھی صحت و معقولیت لیے ہوئے ہے کہ جس دین کو یہ مانتا ہے، جس دین کے لیے اس نے زندگی وقف کر رکھی ہے اور جس دین کو یہ ابدی صداقت کا درجہ دیتا ہے، بدلتے ہوئے حالات میں اس کی تعبیر و تشریح کا حق بھی اسے حاصل ہو تا کہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ جن تصورات پر یہ ایمان رکھتا ہے وہ ہر ہر دور میں انسانیت کے لیے مشعلِ راہ بن سکتے ہیں۔یہاں سوال دراصل صرف شخصی استحقاق کا نہیں، خود دین کی حفاظت و بقا کا بھی ہے ظاہر ہے انسان کی ذہنی و علمی سطح ہر زمانہ میں برابر بدلتی رہتی ہے۔خود انسانی معاشرہ بھی ٹھس یا بے جان کہاں ہے۔اس میں بھی ایک طرح کی زندگی اور ایک طرح کی آرزوئے تکمیل ہے جو

اس کو آگے بڑھاتی اور نت نیا روپ عطا کرتی رہتی ہے۔ ان حالات میں اگر قانون یکسر بے لوچ ہو یا استناد کی سنگینی تغیرِ احوال کا ساتھ نہ دے سکے اور نئی نئی تشریحات کا بخندہ پیشانی استقبال نہ کر سکے تو طبیعتوں میں بغاوت کا پیدا ہو جانا قدرتی بات ہے۔

کچھ اسی نوع کی ذہنی مجبوریوں کے پیشِ نظر مغرب میں مذہبِ فطرت (NATURAL RELIGION) کی بنیاد پڑی۔ فرانس اور انگلینڈ میں خصوصیت سے اس تحریک کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ انسانی ذہن کو استناد اور راذعانیت (DOGMATISM) کی بے رحمیوں سے نجات دلائی جائے۔ اس کے موٹے موٹے اصول یہ تھے :۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کو بغیر کسی دینی کتاب کی منت پذیری کے ماننا چاہیے۔

۲۔ اخلاق، قانون اور روحانی اقدار کو عقل اور انسان دوستی کے پیمانوں کے مطابق وضع کرنا چاہیے۔

۳۔ تمام وہ دینی حقیقتیں جو عالمگیر ہیں، انسان کے قلب و ضمیر پر پہلے سے فطرت کی جانب سے نقش ہیں۔

۴۔ انسان ایک وسیع تر بجائی چارے سے تعلق رکھتا ہے اور اس بنا پر یہ بجائے خود ایک برادری اور جتھا ہے جس کو استناد و اذعانیت کی ستم ظریفیوں نے خواہ مخواہ مختلف کیمپوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔

اس کے علمبرداروں میں ژان بودین (JEAN BODIN) بہت مشہور ہے۔ اس نے ۱۵۹۳ء میں مذہبِ فطرت کے بارہ میں بہت کچھ لکھا جو اگرچہ اس وقت چھپ نہ سکا، تاہم سترھویں اور اٹھارویں صدی کے پڑھے لکھے حلقوں میں ان تحریروں کا خاصہ چرچا رہا اور ۱۸۴۱ء میں کہیں جا کر ان کا ایک خلاصہ چھپا اور وہ بھی ترجمہ کی صورت میں۔ اس تحریک کا دائرۂ اثر کس حد تک وسیع تھا۔ اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ہنری چہارم جیسا شخص پکار اٹھا جو عیسائیت پر پختہ یقین رکھتا تھا کہ جو لوگ دیانتداری سے اپنے ضمیر کی آواز سنتے ہیں، میرے مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور میرا مذہب وہی ہے جو تمام اچھے اور باضمیر لوگوں

کا مذہب ہے[1]۔

بودین یہ نہیں چاہتا تھا کہ لوگ خدا کا انکار کریں اور مذہبِ فطرت کی آڑ لے کر خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنا شروع کر دیں۔ اس کے برعکس اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ لوگ ڈھلے ڈھلائے دینی عقیدوں کو چھوڑ دیں اور بجائے قانون، آئین اور کتاب کے ضمیر و قلب کی پاکیزگی میں اپنے معبود کو تلاش کریں۔ وہ برملا کہا کرتا تھا کہ تم "مذہب کے بارہ میں ادھر ادھر کی باتوں کو چھوڑ دو اور اس حقیقت کو مضبوطی سے تھام لو کہ سچے مذہب کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ تم روح کی تطہیر کے ساتھ اللہ کی طرف پوری طرح متوجہ ہو جاؤ[3]۔"

دین کو کتابوں کی بجائے ہر ہر انسان کے قلب و ذہن پر مرتسم ہونا چاہیے۔ اس کے لیے ہربرٹ (HERBERT) کے الفاظ میں دلیل کا اسلوب یہ تھا۔

"اگر ہم سچائی کے ادراک پر قادر ہیں تو ہمارے قلب و ذہن میں اس کے لیے ایسی صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے جن کے بل پر ہم سچائی کو پا لینے میں کامیاب ہو سکیں[4]۔"

یہ لوگ قلب و ضمیر اور ذہن و فکر کی کاوشوں سے جن نتائج تک پہنچ پائے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ بلاشبہ ایک اعلیٰ اور مقدس ذات موجود ہے۔

۲۔ اس ذات کی پرستش ہونا چاہیے۔

۳۔ پرستش کا بہترین طریق نیکی اور پاکیزگی اختیار کرنا ہے۔

۴۔ الحاد اور جرائم سے توبہ کرنی چاہیے۔

۵۔ خیر و شر کا بدلہ اُخروی زندگی میں ملے گا۔

---

[1] ہسٹری آف ماڈرن فلاسفی۔ ہائی ہانڈنگ پہلی جلد صفحہ ۶۱

[2] ایضاً، ص ۶۲

[3] ایضاً صفحہ ۶۲

[4] ایضاً، ص ۶۲

مذہبِ فطرت کی غلط اندیشی

مذہبِ فطرت کے متعلق ایک صاحب کی یہ تنقید بہت تیکھی بھی ہے اور صحیح بھی کہ نہ یہ مذہب ہے اور نہ فطرت ہے۔ فلسفہ کی اصطلاح میں اس نوع کی ترکیبِ لفظی کو ہم ایسے تناقض سے تعبیر کرسکتے ہیں جس کے دونوں جزایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں۔ مذہب ایک قسم کا تعین چاہتا ہے، حتمیت کا متقاضی ہے اور استفادہ وحصولِ فیض کے لیے ایسے مصدر و سرچشمہ کی طرف انتساب رکھتا ہے جو شک وریب کے کانٹوں سے بالکل محفوظ ہے۔ اور فطرت پر مبنی قوانین اس کے برعکس ایک طرح کی وسعت وابہام لیے ہوتے ہیں۔ مزید برآں ان میں حتمیت واذعان کے بجائے فکر و تعمق کے الجھاؤ ہیں اور دانش وعقل کے پیدا کردہ شکوک ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فطرت ایک حد تک ضرور رہنمائی کرتی ہے مگر اس سے وہ مقصد حاصل نہیں ہو پاتا جس سے ایک نظامِ حیات کی تعبیر ہوتی ہے اور زندگی کا ایک متعین نقشہ اُبھرتا ہے۔ فطرت مثلاً یہ ضرور بتاتی ہے کہ خیر شر سے بہتر ہے لیکن اس خیر کو پیچیدہ اور وسیع تر زندگی کے گوشوں پر ہم کیونکر منطبق کرسکتے ہیں۔ اس بارے میں فطرت بالکل خاموش ہے۔ فطرت اس حد تک قطعی ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ عدل اور بالخصوص اجتماعی عدل فرد اور معاشرہ کی فلاح وبہبود کے لیے بہت ضروری ہے لیکن صرف اس سے اگر ہم چاہیں کہ کسی مخصوص نظام کو ترتیب دے سکیں جو جور و تعدی اور ظلم واستحصال کی ہر ہر صورت کا قلع قمع کردے تو ہمیں کامیابی نہیں ہوگی۔ فطرت کی رہنمائی اس سلسلہ میں صرف اصول کی حد تک ہے۔ ان ضروری تفصیلات و فروع کا استنباط جس سے تہذیب و تمدن کا نگارخانہ بنتا ہے، اس میں ہمیشہ بحث وتمحیص کا ہدف رہے گا۔ تعجب ہے ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے وجود کو تو تسلیم کیا ہے مگر اس کے لوازم کو ماننے سے انکار کردیا۔ اگر اللہ تعالےٰ موجود ہے اور اسی نے دنیا کے اس عظیم ترین مادی نقشہ کو ترتیب دیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ ذاتِ گرامی زندگی کے اخلاقی واجتماعی نقشہ کو بھی مرتب کرے اور وہ انسان جو اس کی ساری کائنات میں منفرد اور مایہ نازِ تخلیق کی حیثیت رکھتا ہے، اس کی شفقتِ بے پایاں اور رحمتِ غیر محدود سے محروم نہ رہے۔ اگر اللہ تعالیٰ خلاق ہے اور اس کے ساتھ پروردگار بھی ہے تو پھر کیسے ممکن ہے کہ وہ دشتِ امکاں تو سجائے اور دبستانِ حیات میں گل بوٹوں کی پرورش کا اہتمام تو کرے

لیکن اس انسان کی تکمیل و ارتقا کے تقاضوں سے دلچسپی نہ رکھے جس سے اس کی رونق قائم ہے۔
مذہب فطرت کے ماننے والوں نے اس نکتہ پر غور نہیں کیا۔ اللہ تعالیٰ کو مان لینے کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم نے مذہب و دین کی ضرورتوں کو تسلیم کر لیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ماننے کی ضرورت ہی اس بنا پر پیدا ہوتی ہے کہ عقل و استعداد میں محدود انسان اس غیر محدود ذات سے استعانت چاہتا ہے جو اس کی زندگی میں دخیل اور کارفرما ہو، جو اس کے قلبی و ذہنی خلفشار سے آگاہ اور اس کی ذہنی نارسائیوں سے آشنا ہو یعنی جو اس لائق ہو کہ اس کے لیے زندگی کی راہوں کو متعین، ہموار اور خوشگوار بنا سکے۔

استناد کو بے جا پابندی سے آزاد اور متوازن ہونا چاہیے

مذہب فطرت سے اگرچہ ہم متفق نہیں ہو سکتے مگر اس کے پس منظر میں جو روح اور فکر پنہاں ہے اس سے انکار نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ استناد کے دائروں کو صرف اسی حد تک وسیع ہونا چاہیے جس سے تہذیب و تمدن کا خوب صورت اور قابلِ عمل مرقع تیار ہو سکے۔ اس کو بے جا پابندی، فضول قدغن اور بے معنی طوق و سلاسل کی شکل نہیں اختیار کرنا چاہیے جس سے خود زندگی گھٹن محسوس کرنے لگے۔ نیز اس کے احکام و فروع میں اس درجہ لچک کا ہونا ضروری ہے جس کے بل پر ہر دور میں انسان اجتہاد و قیاس کی طرفہ طرازیوں سے تاریخ کی کروٹوں کا ساتھ دے سکے۔ ورنہ یہ خطرہ ہے کہ تہذیب کہیں متحجر ہو کر نہ رہ جائے۔ مزید برآں مذہب و دین کے بارہ میں یہ نکتۂ باریک تر بھی خاص التفات چاہتا ہے کہ اگر یہ ایسی شاخ در شاخ تفصیلات ہی سے تعبیر ہے جن میں زندگی کے ہر ہر گوشہ اور جزئیہ سے تعرض کیا گیا ہے اور کسی بھی مسئلہ کو تشنۂ تکمیل نہیں رکھا گیا تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں فکر و اجتہاد کی تازہ کاریوں کے لیے کیونکر گنجائش پیدا کی جائے گی اور یہ مذہب بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ کیونکر دے سکے گا۔ اس بنا پر ایک صحیح، قابلِ عمل اور متوازن مذہب کے لیے ضروری ہے کہ اس میں نہ تو اتنا پھیلاؤ ہو جس کو وقت کے تقاضے سمیٹ ہی نہ سکیں اور نہ اس درجہ اختصار ہو جس سے زندگی کا کوئی نقشہ ہی متعین نہ ہو پائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اعتدال اور سچائی کی راہ ان دونوں کے بین بین ہے۔

فلسفہ وجودیت اور فرد مذاہب جدیدہ میں جس فلسفۂ حیات نے فرد کے مسئلہ کو خصوصیت سے اپنایا ہے وہ وجودیت (EXISTENTIALISM) ہے۔ اس کے حامیوں نے سقراط کے بعد پہلی دفعہ افراد انسانی کی بے چینی اور اضطراب کو فکر و تعمق کا موضوع ٹھہرایا اور کوشش کی کہ انسانی آلام کا باقاعدہ تجزیہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ ان کی تہ میں کن مجبوریوں کا دخل ہے اور ہم کس حد تک ان مجبوریوں پر قابو پاسکنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہ لوگ مذاہب وادیان اور ان تمام اجتماعی اور سیاسی نظریات سے بیزار ہیں جن کی وجہ سے انسانی آلام نہ صرف یہ کہ قطعاً کم نہیں ہوئے ہیں بلکہ اور بڑھے ہیں۔ انھوں نے پہلی عالمی جنگ کی ہولناکیوں کو بچشمِ خود دیکھا ہے اور اس بات کا اندازہ کیا ہے کہ جہاں بے شمار گردنیں کٹی ہیں، بے شمار خاندان تباہی اور ہلاکت کے غار میں ڈھکیل دیے گئے ہیں اور بے شمار انسان بموں اور گیسوں کا شکار ہونے کی وجہ سے بے کار اور مفلوج ہو کر رہ گئے ہیں وہاں کسی طرح بھی مذہبی و دینی اقدار، سیاسی نظریے اور اخلاقی و روحانی تنظیمیں انسان کو اس خون آشامی سے باز نہیں رکھ سکے۔ بلکہ الٹے متحارب گروہوں نے ان عالمی اداروں، تنظیموں اور اخلاقی و روحانی قدروں کو اشتعال انگیزی کے لیے استعمال کیا۔ اس صورتِ حال سے وجودیت کے حامی مفکرین اس نتیجے پر پہنچے کہ کوئی بھی اجتماعی تنظیم اس بات کا خیال نہیں رکھ سکتی کہ ایک انسان، ایک فرد اور ایک شخص کے مسائل کیا ہیں، وہ مشکلات و آلام کی کس نوعیت سے دوچار ہے اور کیونکر ایک فرد کی حیثیت سے ان سے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مایوسی اور قنوط کے اس پس منظر نے فکر و نظر کا جو نقشہ ترتیب دیا اس کا ماحصل یہ تھا کہ ہر انسان کو مذاہب و ادیان سے کنارہ کش ہو کر اپنا مستقبل خود تعمیر کرنا چاہیے۔ عالمی اور اجتماعی نظریات سے ہٹ کر اپنی امنگوں اور خواہشوں کا خود احترام کرنا چاہیے اور زندگی کے تضادات میں خود اپنی پسند اور اختیار (CHOICE) سے ایسا اسلوب اپنانا چاہیے جو زیادہ سے زیادہ مسرتوں اور کامرانیوں کو اس کے دامن میں ڈال دینے کا ضامن ہو۔

فلسفہ وجودیت کا خلاصہ فلسفۂ وجودیت کا دو لفظوں میں خلاصہ یہ ہے کہ اس کے نقطۂ نظر

سے وجود (BEING) اور پسند یا اختیار (CHOICE) کو خاص اہمیت دی جاتی ہے۔ وجود کے معنی یہ ہیں کہ انسانی زندگی پر شاعرانہ انداز سے ہٹ کر حقیقت پسندانہ غور کیا جائے اور دیکھا جائے کہ فطرت کے طویل و عریض کارخانے میں اس کی آخر اہمیت کیا ہے؟ انسانی زندگی کے معنی اس کے سوا کیا ہیں کہ بحرِ عدم کی یہ ایک حقیر موج ہے جو لمحہ بھر کے لیے اٹھی اور پھر ہمیشہ کے لیے غائب ہو گئی اور اس کے ساتھ اس کی امنگیں، ولولے اور تہذیبی و عمرانی نصب العین سب ختم ہو گئے۔ یعنی اس حقیر سی زندگی کا مآل جو لمحہ بھر کے لیے سطحِ وجود پر چمکتی ہے موت کے کالِ عدم سے جس سے دوچار ہونا ہے اور یہی کھیت ہوتا ہے اور ایک شخص یا فرد کی شمعِ حیات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گل کر دیتا ہے۔ یہی نہیں اس کے تمام منصوبوں پر پانی پھیر دینا۔ اس کی تمام آرزوؤں کا گلا گھونٹ دینا اور ان تمام ذہنی صلاحیتوں فکری و علمی ترقیوں اور کردار و سیرت کی استواریوں کو فنا کے گھاٹ اتار دیتا ہے۔ جن کے بل پر اس نے زندگی کے ان چند اور سہنے تنگے لمحوں کو بسر کیا۔ موت کو یہ لوگ ایک طرح کا اہمال (ABSURDITY) تصور کرتے ہیں جس کے پیچھے کوئی منطق، کوئی قاعدہ اور اخلاقیات کارفرما نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ زندگی اور موت کے بارہ میں یہ حقیقت پسندانہ تصور ہی ایسی چیز ہے جس سے عمل کا صحیح اسلوب متعین کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اس تصور سے دو باتیں بالکل واضح طور پر سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک یہ کہ فطرت کو انسانی زندگی، انسانی تہذیب اور انسانی ترقیات یا امنگوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ دوسرے یہ کہ جب صورتِ حال یہ ہے کہ فطرت، انسان کے معاملہ میں غیر جانبدار ہے تو کوئی شخص بھی اس کی تکلیف گوارا نہیں کرے گا کہ خواہ مخواہ عالمی تصورات یا دینی عقائد کا بوجھ اُٹھائے پھرے۔ اس کو اگر اس مختصر اور بے مقصد زندگی کے چند لمحوں کو خوشگوار بنانا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے زندگی کے ہر ہر نازک موڑ پر اپنے لیے خود راہِ عمل تجویز کرے۔ اس تجویز یا پسند کے معنیٰ یہ نہیں کہ وہ مروجہ اصولوں کی مخالفت کرے یا اس نظامِ حیات کو جھٹلائے جو معاشرہ میں دائر و سائر ہے۔ مقصد یہ ہے کہ سعی و تگ و دو اور عمل کا اصل محور اپنی اور انسانی ذات ہے۔ قاعدے، قانون یا تصورات نہیں، اس لیے جہاں جہاں اس نوعیت کا تضاد پیدا ہو کر سوسائٹی کچھ چاہتی ہے اور اس

کی ذاتی مسرتیں اور ذاتی مفادات کچھ اور چاہتے ہیں تو اس کا فرض ہے کہ خوب دیکھ بھال لے کر
کیونکر اس تضاد سے مخلصی حاصل کرسکتا ہے اور کس طرح اس آب وہوا میں رہتے ہوئے اپنے
لیے زیادہ سے زیادہ مسرتوں کی مقدار اپنے دامنِ زیست میں سمیٹ سکتا ہے۔

زندگی اہمال نہیں نعمت ہے اور کمیت نہیں کیفیت سے تعبیر ہے

وجودیت کو فلسفۂ حیات کہنا صحیح نہیں۔ یہ دراصل حد سے
بڑھی ہوئی عقلیت (RATIONALISM) اور ان کے تصورات کے خلاف ردِ عمل
کا نام ہے جو انسان کو زندگی میں موزوں مقام عطا نہیں کرسکے۔ کیر کے گارڈ (KIRKE-
GAARD) جیپرس (JASPERS) اور سارترے (SARTRE) اس اندازِ فکر
کے بڑے بڑے نقیب ہیں۔ یہ انسان کے بارہ میں اس تفریق کے قائل نہیں کہ یہ جوہر و عرض
سے ترتیب پذیر ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے انسان ایک وجود ہے جو جذبات، خواہشات
اور محرومیوں سے دوچار ہوتا ہے۔ اس کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس کی پریشانیوں اور باطنی و
داخلی اضطرابات کو کیونکر رفع کیا جاسکتا ہے۔ اس اشکال کو حل کرنے کے لیے انھوں نے دو
بنیادی حقیقتوں کی نشان دہی کی ہے۔ ایک زندگی کا اہمال یا موت اور قطعی عدم کا تصور،
دوسرے آزاد ارادہ۔ زندگی کے بارہ میں یہ لوگ اس لیے زیادہ سوچنے کے عادی نہیں کہ یہ ایک
وقفہ ہے نہایت ہی مختصر۔ جس کا محلِ وقوع عدم سابق اور عدم لاحق کے مابین ہے۔ یوں
سمجھ لو کہ ان کے نزدیک زندگی اصل شئے نہیں۔ اصل شئے عدم محض موت اور فنا ہے اور یہ
حیات آسانشئے جسے ہم زندگی کے آرزو پرور لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، صرف فریبِ زندگی
ہے جسے بہر حال ختم ہونا ہے۔ زندگی کے بارہ میں یہ تجزیہ اگر درست ہے تو پھر اتنا مختصر سا
وقفۂ زندگی واقعی کسی بھاری بھرکم نظامِ حیات یا فلسفہ کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے تو
اتنا ہی کافی ہے کہ بوقتِ ضرورت ہر ہر شخص اپنی صوابدید یا ارادہ کے مطابق یہ فیصلہ کرے کہ
اسے کیا قدم اُٹھانا ہے اور کس طرح مشکلات سے عہدہ برآ ہونا ہے کن چیزوں کو پسند کرنا ہے اور
کن چیزوں کو پائے استحقار سے ٹھکرانا ہے۔

ہماری رائے میں یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں۔ زندگی بجائے خود رحمت و نعمت ہے یا اہمال؟

اس کا اندازہ موت کے پیمانے سے نہیں لگایا جا سکتا۔ زندگی کو خود زندگی کے آئینہ میں دیکھیے۔ اس کے بہار آفرین تقاضوں کی شکل میں ملاحظہ کیجیے اور اس کو علمی، فنی اور تہذیبی فتوحات اور کامرانیوں کی صورت میں مشاہدہ کیجیے اور پھر بتایئے کہ کیا یہ اللہ کا بہت بڑا انعام نہیں؟ مایوسی، قنوط اور افسردگی فلسفۂ حیات نہیں، محض مزاج سے تعلق رکھنے والی شئ ہے۔ اگر فکر و نظر میں حسن ہے، قلب و نظر میں سرشاری اور انبساط ہے تو پھر نہ صرف یہ رزم گاہِ حیات دامانِ گل فروش ہے بلکہ غم اور اندوہ میں بھی نکھار اور لذت پائی جاتی ہے۔ سقراط نے آخر یونہی تو زہر نہیں پی لیا تھا۔ برونو نے بغیر سوچے سمجھے تو نقدِ جاں سے محرومی اختیار نہیں کی تھی اور عاشقِ رسولؐ حضرت خبیبؓ نے بغیر کسی احساسِ لطف کے تو یہ نہیں فرمایا تھا:

ولست ابالی حین اقتل مسلماً — علی ای شق کان للّٰہ مصرعی

وجودی فلسفہ کے حامی زندگی کو وقت کے طول و عرض سے ناپنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ زندگی کمیّت کا نام نہیں، کیفیت کا نام ہے۔ چنانچہ اہلِ حق کے نزدیک فکر و تعمق کا ایک لمحۂ عرفان و ادراک کا ایک ثانیہ اور نصب العین کو پا لینے کی تمنا و آرزو کا ایک پل ایسا خوش آئند اور قیمتی ہے کہ اس کے مقابلہ میں حیاتِ جاوداں کا طویل ترین عرصہ سراسر بے معنی ہے جس میں فکر و احساس کی جنبشیں نہ پائی جائیں۔

اس فلسفہ میں دوسری عظیم خامی یہ ہے کہ اس میں اضدادِ حیات کو مستقل حیثیت دی گئی ہے اور خواہ مخواہ فرض کر لیا گیا ہے کہ چونکہ انسانی مشکلات کو جوں کا توں رہنا ہے۔ اضطراب اور بے چینی کو بہرحال پھیلنا ہے اور غم و اندوہ کے مہیب سایوں کو ہر صورت میں آزردگی اور افسردگی پیدا کرنا ہے اس لیے ان سے بچنے اور محفوظ رہنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم ارادہ یا پسند سے کام لیں اور دیکھیں کہ ہم کس حد تک ان کانٹوں سے اپنا دامن بچا لینے میں کامیاب رہتے ہیں۔

زندگی کے بارہ میں صحتمندانہ اندازِ فکر

ارادہ یا پسند سے ان کی کیا مراد ہے؟ سرِ دست اس پر غور نہ کیجیے۔ غور اس چیز پر کیجیے کہ اضدادِ حیات یا زیست کی یہ ناہمواریاں کیا ہیں؟ اور آیا ان ناہمواریوں پر ہم قابو پا سکتے ہیں؟ پست ہمتی کی اور

بات ہے۔ زندگی کے بارہ میں صحت مندانہ نقطۂ نظر یہی ہو سکتا ہے کہ انسان نہ صرف اضداد کے ان فاصلوں کو کم کر سکتا ہے جن کی وجہ سے فضا میں گھٹن اور افسردگی کا دور دورہ ہے بلکہ اس کے ذوقِ جمال سے بجا طور پر یہ توقع بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ زندگی کی زلفِ تابدار کو اور تابدار بنانے کی کوشش کرے گا اور کیا یہ واقعہ نہیں کہ انسان نے بڑی حد تک اضداد اور ناہمواریوں پر قابو پانے کی کوشش بھی کی ہے۔ بکر و نظر کا سب سے بڑا تضاد یہی تو تھا کہ یہ عالم جس میں رہنے کے لیے ہم مجبور ہیں ہمارا حریف اور کائنات کا یہ عظیم اور بے رحم سلسلہ جس سے ہم دوچار ہیں ہماری زندگی سے نہ صرف یہ کہ کوئی دلچسپی نہیں رکھتا بلکہ الٹے ہمارے درپئے آزار ہے۔ اس کھلے ہوئے تضاد پر انسان کے اس داعیہ و عزم نے کیا قابو نہیں پا لیا ہے کہ ہمیں اس دنیا کو زیرِ فرمان رکھنا ہے اس کے رازہائے سربستہ کو دریافت کرنا ہے اور اس کی پنہائیوں اور وسعتوں سے استفادہ کرنا ہے۔ ظاہر ہے اس طرح کی تخلیقی کوششوں سے تضادات کا حلقہ تنگ سے تنگ تر ہوتا چلا جائے گا۔ دوسرا تضاد جسمِ انسانی کے عوارض اور امراض کا تھا اس کو بھی طبِ جدید کی حیرت انگیز ترقی نے قریب قریب ختم کر دیا ہے۔ چنانچہ اب طاعون، ہیضہ، چیچک، ٹائیفائڈ اور دق کو قابلِ علاج سمجھا جاتا ہے۔ ناقابلِ علاج بیماریوں میں اب صرف سرطان اور فالج کی بعض قسمیں باقی رہ گئی ہیں لیکن انسان مایوس نہیں ہوا۔ ان پر ریسرچ کے سلسلہ میں لاکھوں روپے صرف ہو رہے ہیں۔

تیسرا تضاد وہ ہے جو فرد و معاشرہ میں تعلقاتِ باہمی کی عدم تعیین سے ابھرا ہے اور یہ بہت اہم ہے۔ نوعِ انسانی کی بہت سی تکلیفیں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم انسانی تعلقات کو ابھی تک ایسے صحیح تر اور موزوں تر ہمہ رانی، تمدنی اور تہذیبی سانچوں میں نہیں ڈھال پائے ہیں جو امن و خوشحالی کے ضامن ہوں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ علم و روشنی کے اس دور میں بھی ہماری صفوں میں رنگ و نسل کا تعصب پایا جاتا ہے، خواجہ و بندہ کا امتیاز موجود ہے اور غریب اور امیر میں عناد و دشمنی کی دیواریں حائل ہیں جو بلند سے بلند تر ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ معاشرہ کے اس تضاد کے متعلق بھی ہم وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی ناقابلِ علاج نہیں۔ علمی، سیاسی، اقتصادی اور اجتماعی سطح پر اصلاحِ احوال کی کوششیں برابر جاری ہیں جو کامیاب ہو کر رہیں گی۔

انسان تعصبات اور غلط فہمیوں کا وقتی طور پر شکار ہو سکتا ہے مگر اتنا احمق نہیں ہے کہ فلاح و بہبود کے تقاضوں کو ہمیشہ نظر انداز کرتا رہے۔ آخر ایک دن جہالت و تعصب کے اندھیروں کو چھٹنا اور آفتاب حقیقت کو ضیا افروز ہونا ہے۔

موت اہمال نہیں زندگی کا جزو تکمیلی ہے

موت البتہ ایک ایسا تضاد ہے جو زندہ رہے گا لیکن اس کو بھی اہمال (ABSURDITY) سے کیوں تعبیر کیجیے کیوں نہ ناگزیر حقیقت کہیے۔ اس حادثہ کے لیے جس سے ہر ہر شخص کو بہرحال دوچار ہونا ہے۔ وجودی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگر موت کی قطعیت اور سنگینی کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے زندگی کے نقشہ کو ترتیب دینے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر بلاشبہ صحیح ہے۔ اگر ایک شخص مسرت و خوشی کے لمحوں میں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرتا کہ طرب و ابتہاج کی فرصتیں محض عارضی ہیں تو اس کے طرزِ عمل میں اس اندازِ فکر سے ایک طرح کا توازن پیدا ہو جائے گا اور اس کے قلب و ضمیر میں ذمہ داری کا احساس کہیں اور زیادہ بڑھ جائے گا۔ یہی نہیں یہ بھی ممکن ہے جمالیاتی اور تخلیقی ذوق کے لیے عمرِ عزیز کا یہ اختصار مہمیز ثابت ہو اور وہ ایسے کارہائے نمایاں انجام دے جائے جو رہتی دنیا تک زندہ و تابندہ رہیں۔ موت کی افادیت کا یہ پہلو کیا کم قابلِ غور ہے؟

موت بظاہر ضرور اچانک اور خلافِ توقع آتی ہے اور اسی بنا پر خوفناک بھی ہے لیکن اسے ہر طرح کی منطق و قاعدہ سے معرا سمجھنا غلط ہے۔ اس کے پیچھے قوانینِ طبعی کا ایک طویل اور پیچیدہ سلسلۂ اسباب کارفرما ہے جس کی تمام کڑیاں چونکہ ہمارے سامنے نہیں ہیں اس بنا پر ہم اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ یہ اچانک اور بے قاعدہ محض کسی کا سہاگ لوٹنے کے لیے آتی ہے یا اس لیے آتی ہے کہ کسی شاداں و فرحاں کنبے سے اس کی عزیز ترین متاع چھین لے اور عمر بھر کے لیے اس کو محتاج و لاچار بنا دے۔ یہ بات نہیں، موت زندگی کا جزو ہے اور جزو تکمیلی ہے۔ اس کو افراد کی روشنی میں نہ دیکھیے بحیثیتِ مجموعی نظامِ حیات کے دیکھیے۔ اس سے اخلاق و عادات اور کردار و سیرت میں ایسے ایسے لطائف پیدا ہوتے ہیں جو حیاتِ جاوداں کی شکل میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں اس میں یہ فلسفہ بھی پنہاں ہے کہ یہ زندگی کو زیادہ لذیذ، زیادہ

قیمتی اور زیادہ بامعنی بنا دیتی ہے۔ موت نہ ہو تو انسان اس طرح سنگدلی اور قساوتِ قلبی کا پیکر بن جائے اور اس طرح حرص و آز اس پر غلبہ پالیں کہ اس کو پہچاننا مشکل ہو جائے۔

غرض یہ ہے کہ موت کو قدرت کا اہمال نہ کہیے بلکہ یوں کہیے کہ جس طرح زندگی نظامِ فطرت کا ایک حصہ ہے، ٹھیک اسی طرح موت بھی اسی نظم و قاعدہ کا ایک ناگزیر جزو ہے۔ سوال دراصل یہ ہے کہ موت جب ایک حقیقت ہے اور ناگزیر حقیقت ہے تو ہمیں اس کے مقابلہ میں زندگی کے بارہ میں کیا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس تضاد پر ہم شخصی سطح پر تو قابو پانے سے رہے لیکن یہ چیز تو بہرحال ہمارے اختیار میں ہے کہ ہم اپنے پیچھے اعمالِ خیر کا ایک ایسا زندہ و جاوید سلسلہ چھوڑ جائیں جو دوسروں کے لیے مشعلِ راہ ہو اور ہمارے لیے زادِ آخرت! اس طرح ہم موت کو بھی گویا شکست دینے میں کامیاب رہیں گے۔

وجودی فلسفہ میں ارادہ یا پسند کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ارادہ یا پسند سے ان کی مراد ایک فرد کی وہ جنبشِ فکر نہیں ہے جو کسی بھی پیچیدہ صورتِ حال میں خود بخود عمل کی ایک متعین شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ارادہ یا پسند کے لیے ضروری شرط یہ ہے کہ وہ ایک فرد کا ارادہ یا پسند نہ ہو۔ بلکہ ایک ایسا ہمہ گیر ارادہ یا پسند ہو جس سے پوری انسانیت کی ترجمانی ہوتی ہو۔ جو جمالیاتی معیار کے عین مطابق ہو اور جس کے اختیار کرنے میں ایک شخص پوری طرح آزاد ہو کوئی اذعانیت اس کی راہ نہ روکے، کوئی داخلی یا خارجی قدغن یا پابندی اس کے فیصلہ پر اثر انداز نہ ہو اور کوئی عقیدہ یا نظریہ اس کو متاثر نہ کرے۔ ایسا جچا تلا اور آزاد ارادہ یا پسند ہی ایسی خیر ہے جس کے ذریعہ ایک فرد زندگی کے کم از کم عرصے میں اطمینان اور مسرت کی زیادہ سے زیادہ مقدار سمیٹ لینے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ وجودیت کے فلسفہ میں زبردست خلل یہ ہے کہ اس کی بنیاد دلائل و براہین کے بجائے شعریت (ROMANTICISM) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے قائم کردہ مقدمات (PREMISES) میں پہلے درجے کا ابہام اور تناقض پایا جاتا ہے۔

کیا ارادہ شخصی عمل کا نام ہے

سوال یہ ہے کہ اگر ایک ارادہ یا پسند اپنے مزاج کے اعتبار سے شخصی و انفرادی نہیں ہے اور اس کی صحت و استواری

کا پیمانہ خود اس شخص کی آرزوئیں، تمنائیں اور فوائد نہیں ہیں بلکہ چار و ناچار اس کو دوسرے پیمانوں میں ڈھلنا ہے، دوسرے معیاروں پر پورا اترتا ہے تو اس کے صاف معنٰی یہ ہوئے کہ اس کو اپنے ارادہ و پسند کے سلسلہ میں کسی نہ کسی اجتماعی رائے و فکر کی پابندی کرنا ہے۔ اس صورت میں فرد کا اپنا آزاد ارادہ کب رہا۔ عقیدہ اور اجتماعیت کی یہی تو اوگن گھاٹی تھی جس کو یہ لوگ عبور کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ان کی بدقسمتی دیکھیے کہ اسی میں گھوم پھر کر گرے اور بُری طرح گرے۔
یوں بھی آزادی ارادہ کی اصطلاح بے معنیٰ ہے کیونکہ ارادہ آن کی آن میں ایک لہر یا موج کی صورت میں ترتیب نہیں پاتا بلکہ یہ ذہن کا ردِعمل ہے جو تعلیم و تربیت اور تاثر کے کئی مرحلوں سے گزر کر آخر ایسے فیصلہ کن موڑ پر پہنچتا ہے جہاں اس پر ارادہ کا اطلاق ہوتا ہے اور تعلیم و تربیت اور تاثر کے یہ مسئلے بہرحال پیمانوں، عقیدوں اور نظریوں کو لیے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ فرد مجبور ہے کہ اپنے ذہن کو کسی نہ کسی نظامِ فکر کے ساتھ وابستہ رکھے۔
فرض کیجیے ایک شخص ایسی صورتِ حال سے دوچار ہوتا ہے جہاں اجتماعی قوانین اور جمہور کا اخلاق اس کی خواہشات اور فوائد کے آڑے آتا ہے اور یہی دراصل وہ پیچیدہ مرحلہ ہے جہاں ارادہ و پسند کا امتحان لیا جاتا ہے۔ اب اگر وہ اس ماحول کا ساتھ بدرجہ مجبوری دیتا ہے تو اپنی ذات کے ساتھ انصاف روا نہیں رکھتا اور مخالفت کرتا ہے تو معاشرہ کی اخلاقیات سے غداری کا مرتکب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے فیصلہ کی کوئی بھی نوعیت ہو اس سے لامحالہ ایک طرح کا نفاق پیدا ہوگا جو ذات کی وحدت و سالمیت کو ختم کر دے گا۔

حاصلِ بحث

قدیم و جدید مذاہب پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے جو نکات نکھر کر سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ انسانی دنیا کے لیے خیالات و افکار کا وہی نقشہ اخذ و قبول کے لائق ٹھہرے گا اور عقائد و اصول کا وہی نہج و اسلوب شائستہ اعتنا قرار پائے گا جو خود انسان کے لیے مفید و انسانیت کے حق میں بہتر ہو جس سے انسان کے معنویاتِ ارتقا کو اجاگر کرنے میں مدد مل سکے۔ جو اتنا وسیع تر اور جامع تر فلسفہ حیات اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہو کہ اس کی روشنی میں انسان اپنی محدود

اور سمٹی ہوئی "انا" کی حد بندیوں سے آگے نکل کر اس فضائے کشادہ کو اپنی ہمت زنانہ کا محور بنا سکے جو غیر منتہی اور غیر مختتم ہے۔

۲۔ عقائد و اصول کے اس نقشہ میں جہاں فرد کے روحانی و اخلاقی تغذیہ کا اہتمام ہو وہاں اس ماحول، اس معاشرہ اور ان اجتماعی دوائر کی رعایت بھی ملحوظ رہنا چاہیے جو فرد کی تعمیر و ترقی کے لیے ازحد ضروری ہیں۔

۳۔ یہ بھی ضروری ہے کہ زندگی کا ہر نقشہ سادہ، سمجھ میں آنے والا اور عملی اعتبار سے سہل ہو۔ اوامر و نواہی کے نقطہ نظر سے، یہودیوں کی طرح نہ اس کا پھیلاؤ اس درجہ وسیع شاخ در شاخ فروع و جزئیات کا حامل ہونا چاہیے کہ اس کی موجودگی میں انسانی اجتہاد و بصیرت کی طرفہ طرازیوں کے لیے کوئی گنجائش ہی نہ نکل سکے اور نہ عیسائیوں کی طرح اس کا دامن اتنا مختصر ہونا چاہیے جس سے کوئی تہذیبی نقشہ نہ بن سکے اور نہ کوئی جیتا جاگتا تمدن ہی معرضِ ظہور میں آسکے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اس نقشہ کی ترتیب میں ایسے اذعانیات کو قطعی دخل نہ ہو جو خلاف عقل اور خلاف واقعہ ہوں۔ مزید برآں انسان کی عملی زندگی میں جن سے کوئی استفادہ نہ کیا جا سکے۔

۴۔ اس نقشے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ واضح اور بین اور اندرونی تضادات سے پاک ہو۔ اس کی تعلیم، پیغام اور فلسفہ حیات کو اس انداز سے دوٹوک اور متعین ہونا چاہیے جو اگرچہ قانونِ فطرت سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہو تاہم ایسا نہ ہو کہ اس کی دو متضاد تعبیریں بیان کی جا سکیں۔

۵۔ انسانی زندگی کی تمام تر تگ و دو اور سعی و کاوش کا نقطۂ آغاز چونکہ رجا و امید کی یہ شعاع یا کرن ہے کہ اس دنیا کی حیثیت نہ صرف یہ کہ حریفانہ نہیں ہے بلکہ اس کو بنایا ہی اس غرض سے گیا ہے کہ انسان اس کی سازگاریوں سے استفادہ کرے، اس کی مشکلات پر قابو پائے، اس کو سنوارے، جلا دے اور اس کے مضمراتِ ارتقا کو اجاگر کرے اس لیے موجودہ عصر میں دین کا وہی نقشہ نظر و فکر کی میزان میں جچے گا جس میں زندگی کا احترام پایا جائے اس کی وسعتوں کی نشاندہی کی جائے اور ان کو فنا و ہلاکت کی مایوس کن حد بندیوں سے نکال کر

بقا و دوام کی کشادہ راہوں پر گامزن تصور کیا جائے یعنی جس میں یقین اور اُمید کے اَن گنت چراغ فروزاں ہوں، جو مایوسی، قنوط اور بیزاری سے پاک ہو جو ہمت و حوصلہ کی پرورش کرے اور زندگی کی ابدیت کا قائل ہو۔ اس لیے کہ اگر زندگی عبث ہے اور یہ عالم رنگ و بو ہمارے لیے نہیں بنا ہے بلکہ ہم مجبور ہیں کہ کسی نہ کسی طرح اس کی چیرہ دستیوں کا شکار ہوتے رہیں اور موت ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہماری شخصیت، ہماری انا، کردار اور آرزوؤں کو ختم کر دینے والی ہے اگر یہاں امیدوں کے چراغ روشن نہیں ہیں یا اگر اس وحشت امکان میں تمنائے اظہار و تکمیل کے دوسرے قدم کا کوئی سراغ ہی نہیں ملتا اور چاروں طرف مایوسی اور قنوط کے منحوس سائے ہی انسانی زندگی کو گھیرے ہوئے ہیں تب اس کے یہ معنی ہیں کہ ایسی فضا میں کسی بھی صحت مند اور جامع فلسفۂ حیات کی ضرورت نہیں اور "وجودیت" کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ ہم کسی متعین فلسفۂ حیات کو ماننے کے پابند نہیں بلکہ ہر شخص کو اس بات کی آزادی ہے کہ جو چاہے کرے اور جس طرح چاہے زندگی کے دن گزار دے۔ ظاہر ہے کہ کائنات کے بارہ میں تشاؤم کا یہ انداز صحیح نہیں۔ بلاشبہ اس کارگاہ حیات میں کانٹے اور مشکلات بھی ہیں اور راندہ و الم کی تلخیوں کا سامنا بھی ہے۔ لیکن ان کانٹوں کے ساتھ کامیابی و کامرانی کے پھول بھی تو کھلے ہیں اور مشکلات اور تلخیوں کے پہلو بہ پہلو ایسے حل اور چارہ سازی کے ایسے خوش کن اسلوب بھی تو پائے جاتے ہیں جن سے زندگی کی محبوبیت اور دلآویزی میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ مایوسی اور قنوط دراصل کور ذوقی کی دلیل اور کوتاہ ہمتی اور پستیٔ عزم کی واضح علامت ہے ورنہ یہاں کیا نہیں ہے؟ کیا انسانوں کی اس بستی پر ہر روز آفتاب نہیں چمکتا اور رات۔ نئے عزائم اور ولولوں کو جنم نہیں دیتا؟ اور کیا ہر صبح بہار تازہ کاریوں کے نئے نقشے لے کر نمودار نہیں ہوتی؟ کیا اس عالم میں ایک متعین نظام کی کارفرمائی نہیں؟ قانون اور ضابطے کی حکمرانی نہیں؟ کیا زمین نے کبھی اپنے رازہائے دروں پردہ کو فاش کرنے میں بخل سے کام لیا ہے؟ یا فطرت نے ڈھونڈنے اور تلاش و جستجو کرنے والوں پر علم و ادراک کے دروازوں کو بند کیا ہے؟ اگر یہ سب کچھ نہیں ہے بلکہ فطرت کی فیاضیوں نے یہاں علم و ہنر اور تہذیب و تمدن کے دبستان ہمیشہ سجائے ہیں۔ اور انسان نے مشکلات اور دشواریوں کے باوجود زندگی کی زلف و کاکل کو سنوارنا ہے تو پھر مایوسی

کی کوئی وجہ نہیں اور اس صورت میں ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم جس انداز فکر کو اپنائیں وہ اس عالم کے بارہ میں تفاؤل اور امید و رجا کے پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ تشاؤم، قنوط اور مایوسی کا حامل نہ ہو۔

قرآن کیونکر فرد کی مشکلات کا حل تجویز کرتا ہے

آیئے اب یہ دیکھیں کہ ان تمام تقاضوں کو کون مذہب پورا کرتا ہے اور اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ کس طرح کرتا ہے؟ کیونکہ مذاہب و افکار کے متعلق اس نوعیت کے ادعا اور نعروں کا کچھ فیشن سا چل نکلا ہے کہ یہ فطرت انسانی کے عین مطابق ہے، عقل و خرد کے سانچوں میں پورا اترتا ہے، ہمہ گیر ہے، تمام انسانیت کے لیے فلاح و خیر کا ضامن ہے، اس سے نجات وابستہ ہے، اس سے انسانیت کے لیے ترقی کی راہیں کھلتی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ بغیر اس کے کہ کوئی یہ دیکھنے کی زحمت گوارا کرے کہ آیا یہ دعوے تجزیہ و تحلیل اور نقد و احتساب کے منطقی پیمانوں کا تحمل بھی رکھتے ہیں اور معروضی انداز میں ان کو ثابت بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ہماری یہ رائے ہے کہ ایک فرد کے نقطۂ نظر سے کسی نظام عقائد کو اپنانے کے سلسلہ میں ہم نے جن پانچ کسوٹیوں کا تذکرہ کیا ہے صرف اسلام ہی ایسا پیغام اور دعوت ہے جس کو ان کی رُو سے صحیح اور درست قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم تفصیلات سے تعرض کریں اور یہ بتائیں کہ اسلام کیونکر ان تمام تقاضوں کی تکمیل و ارتقا کا اہتمام کرتا ہے، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم کی ان آیات کے مفہوم پر غور کر لیا جائے اور دیکھ لیا جائے کہ وہ کس خوبی سے دین کے بارہ میں ان اصولوں کی طرف اشارہ کناں ہے۔

(۱) ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم ویبشر المؤمنین الذین یعملون الصلحت ان لھم اجراً کبیرا۔ (بنی اسرائیل: ۹)	بلاشبہ یہ قرآن ایسے طریق کی ہدایت کرتا ہے جو سیدھا اور استوار ہے اور ایمان سے بہرہ مند لوگوں کو جو نیک کام کرتے ہیں یہ خوشخبری دیتا ہے کہ ان کے لیے بہت بڑا اجر ہے۔
(۲) قد جاءکم من اللہ نورٌ وکتٰبٌ مبین ۰ یھدی بہ اللہ من اتبع رضوانہ	تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشن چیز اور واضح کتاب آئی ہے اس کے ذریعہ اللہ ایسے لوگوں کو جو

سبل السلام ویخرجهم من الظلمت الی النور باذنه ویهدیهم الی صراط مستقیم (المائدہ : ۱۶)

رضائے حق کے جویاں ہوں سلامتی کی راہیں بتلاتا ہے اور اپنی توفیق سے تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے آتا ہے اور راہِ راست پر ڈال دیتا ہے۔

وکل شیٔ فصلنٰه تفصیلا (بنی اسرائیل: ۱۲)

اور ہم نے ہر ہر چیز کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ : ۱۸۹)

اللہ تعالیٰ کو تمہارے معاملہ میں آسانی منظور ہے، دشواری نہیں۔

ویضع عنهم اصرهم والاغلٰل التی کانت علیهم (الاعراف : ۱۵۸)

(اور پیغمبرِ اسلام) ان پر جو "فقہ و قانون" کے بوجھ اور طوق تھے ان کو دور کرتے ہیں۔

قل انی علی بینة من ربی (الانعام: ۵۷)

کہہ دیجیے میں تو اپنے رب کی طرف سے دلیل و برہان لیکر آیا ہوں۔

لیهلك من هلك عن بینة ویحیی من حیی عن بینة (الانفال: ۴۲)

تاکہ جسے ہلاک ہونا ہے وہ دلیل سے بے اعتنائی برت کر ہلاک ہو اور جسے جینا ہے، وہ دلیل کو مان کر جیے۔

وسخر لکم ما فی السموٰت وما فی الارض جمیعا ان فی ذالك لاٰیات لقوم یتفکرون (الجاثیہ : ۱۳)

اور اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے جو آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ اور اس بات میں اس گروہ کے لیے، جو غور و فکر کرتا ہے بہت سی نشانیاں ہیں۔

وسخر لکم الشمس والقمر دائبین (ابراہیم : ۳۳)

اور مسخر کیا تمہارے لیے سورج اور چاند کو جو ہمیشہ رواں دواں ہیں۔

ان آیات کے سرسری مطالعہ ہی سے اس حقیقت کا اظہار ہو جاتا ہے کہ قرآن جس دینِ متین کو پیش کرتا ہے وہ استوار اور انسان کو دنیا و عقبیٰ کی کامرانیوں کی خوشخبری سنانے والا ہے، جہل تعصب اور تنگ نظری کی تاریکیوں سے نکال کر اس کو علم و ادراک کی تابندگی عطا کرنے والا ہے۔ مزید برآں زندگی کی تمام ضرورتوں کی تفصیلات کا حامل ہے اور اس پر بدرجہ غایت آسان اور سہل بھی ہے۔ اپنے پیغام اور دعوت کے معاملہ میں دوٹوک اور واضح ہے اور اس اصول کو زندگی میں کارفرما مانتا ہے کہ کوئی قوم دلیل و برہان اور منطق و ادراک کے تقاضوں

کو جھٹلا کر زندہ نہیں رکھ سکتی۔ اگر کسی کو جینا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ "بینہ" اور حالات و واقعات کی منطق کو مانے، تاریخ امم سے سبق حاصل کرے اور روحانی و اخلاقی اقدار کی آہٹوں کو پہچانے ورنہ خود بینہ اور دلیل ہی کی رو سے مرنے کے لیے تیار ہو جائے۔

اس بحث کا اہم نقطہ اس وضاحت پر مبنی ہے کہ اسلام فرد کے ان تمام تقاضوں کو پورا کیونکر کرتا ہے؟ ہم نہایت اختصار کے ساتھ اس کے جواب میں عرض کریں گے کہ اسلام ان بلند اور وسیع تر مقاصد کی تکمیل کے لیے تین بنیادی حقیقتوں کو پیش کرتا ہے۔ توحید، اقامت صلوٰۃ اور تقویٰ۔

توحید کے فیوض معنوی

عقیدۂ توحید کیا ہے؟ اور اس سے فرد کو ذہنی اور روحانی اعتبار سے کیا تغذیہ حاصل ہوتا ہے؟ کیا نصب العین ملتا ہے؟ اور اس تصور کو مان کر انسان کی رسائی فکر و تعقل کے لطائف سے لے کر عمل و کردار کے کن کن لطائف تک ہوتی ہے۔ اس جانفزا بحث کو چھیڑنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ قرآن کے نقطۂ نظر سے اثبات باری کا مسئلہ قطعی محل نظر نہیں۔ قرآن حکیم جب نازل ہوا تو اس کے سامنے اشکال یہ نہیں تھا کہ لوگ اللہ تعالیٰ کے وجود باجود کو نہیں مانتے تھے یا اللہ تعالیٰ کی فیض رسانیوں سے انکار کرتے تھے۔ اشکال کی صورت یہ تھی کہ معاشرہ صدیوں سے شرک و بت پرستی کی گمراہیوں میں مبتلا تھا اور اس حقیقت سے آشنا نہیں ہونا چاہتا تھا کہ کائنات کی ان بوقلمونیوں کو ایک ہی پروردگار کی حکمت تخلیق نے جنم دیا ہے کیونکہ اس انکشاف سے ان کے پندار علم و ادراک کو گزند پہنچتا تھا اور ان کے باپ دادا کی قائم کردہ روایات کی تکذیب ہوتی تھی جن پر ان کو ناز تھا۔ یہی وجہ ہے جب آنحضرتؐ نے قرآن کی زبان میں توحید کا اعلان کیا اور یہ کہا کہ اللہ کے سوا اور کوئی ذات عبادت اور پرستش کے لائق نہیں ہے تو ان کو اس پر اچنبھا ہوا۔ توحید کے مقابلہ میں ان کا ردّعمل کیا تھا قرآن حکیم نے اس پر پوری طرح روشنی ڈالی ہے۔

اجعل الالهة الها واحدا ان هذا الشیٔ عجاب ﴿۵﴾	کیا (ایسا شخص سچا ہو سکتا ہے) کہ اس نے بہت سے خداؤں کی جگہ ایک ہی خدا کی تلقین کی ہے۔ یہ تو بڑی ہی عجیب بات ہے۔

انبیاء کا اصل اشکال اثبات باری نہیں توحید باری ہے غرض یہ ہے کہ قرآن حکیم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے تمام انبیا کا بالعموم اور آنحضرتؐ کا بالخصوص اشکال یہ تھا کہ ان لوگوں کو جو ایک خدا سے عقیدت ونیاز کا رشتہ منقطع کر کے مختلف اصنام اور آلہہ کے سامنے جھک رہے ہیں کیونکر پھر توحید کی طرف مائل کیا جائے اور کس طرح اس شرک کا استیصال کیا جائے جو صدیوں سے طبیعتوں میں رچ بس گیا ہے۔ ان کا اشکال یہ نہیں تھا کہ ایسی حقیقت کو ثابت کر کے خواہ مخواہ موضوع بحث بنایا جائے جو پہلے سے نہ صرف ثابت ہے اور دل کی گہرائیوں میں جلوہ ریز ہے بلکہ اس کے اشارہ و حکم سے یہ کائنات معرض وجود میں آئی ہے۔ قرآن کا موقف اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔ اس کے نزدیک تمام انبیا نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں اسی سچائی کا اعلان کیا ہے کہ اس کا وجود گرامی شک وریب کی ہر نوعیت سے بالا ہے۔

قالت رسلھم افی اللہ شک فاطر السموات والارض (ابراہیم: ۹) اس کے پیغمبروں نے یہ کہا کہ کیا اللہ کے متعلق بھی شک وشبہ ہو سکتا ہے: جو آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے والا ہے۔

اس لیے کہ دین کا تو نقطۂ آغاز ہی ایمان باللہ ہے۔ یہیں سے اس کے سفر اصلاح کا آغاز ہوتا ہے۔ اخلاق، عبادات اور اجتماع ومعاشرہ کے بارے میں تفصیلات کا ذکر اس کی اگلی منزلوں سے تعلق رکھنے والی چیزیں ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انسان کی روحانی اور تہذیبی زندگی کے لیے جہاں ایمان باللہ کا عقیدہ نقطۂ آغاز کی حیثیت رکھتا ہے وہاں یہی منزل اور انتہا بھی ہے۔

وان الی ربک المنتھیٰ (نجم: ۴۲) اور آخرکار تمہیں اللہ ہی کے ہاں پہنچنا ہے۔

لیکن اس انتہا کے معنی یہ نہیں کہ زندگی کی دوڑ ختم ہوئی بلکہ یہ ہے کہ اس نقطہ سے زندگی ایک اور کروٹ بدلے گی اور اب اس کا رخ صفات الٰہی کی طرف ہوگا اور "سیر الی اللہ" کی یہ مہم تا ابد نئے نئے مقامات تقرب اور نئے نئے درجات روحانی کے دریچے کھولتی چلی جائے گی۔

تمام مذاہب میں سے صرف جینی اور بدھ مت کو یہ استثنا حاصل ہے کہ ان کے ہاں رسوم وشعور کا پورا ڈھانچہ اقرار باری کے عقیدہ سے ہٹ کر تیار ہوا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ منطقی طور پر اس

طرح کے نظام عقائد پر مذہب کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مذہب جس التزام کو چاہتا ہے، جس پابندی اور اطاعت کا متقاضی ہے اور جس طرح کے حزم و یقین کا طالب ہے، کیا کوئی بھی ایسا نظام حیات جو انکار خدا پر مبنی ہو ان تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے اور مخلصانہ اور بے ریا عقیدت و نیاز کے نذرانوں کو اپنے دامن میں سمیٹ سکتا ہے۔ علاوہ ازیں بدھ مت کے بارہ میں وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ انکار خدا کا مسئلہ ان کے ہاں مثبت اہمیت کا حامل ہے؛ اس لیے اس کے بارہ میں جدید ترین تحقیق یہ ہے کہ بدھ مت نے خدا کے مسئلہ سے تعرض ہی نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ عدم ذکر ہے اور عدم ذکر، عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ بدھ مت کے بارہ میں اگر یہ بات صحیح ہے تو پھر مذاہب عالم میں صرف ایک ہی مذہب ایسا رہ جاتا ہے جو اس تناقض کا حامل ہے کہ انسانوں سے حتمی اطاعت بھی چاہتا ہے اور اس سرچشمہ اور منبع کو بھی تسلیم نہیں کرتا کہ جہاں سے اطاعت و فرماں برداری کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

انکار باری کا تاریخی و عقلی پس منظر

انکار خدا کا مسئلہ دراصل اس آویزش اور معرکہ آرائی کا نتیجہ ہے، جو چرچ اور علوم و فنون کے مابین صدیوں تک بپا رہی۔ جب کوپرنیک، نیوٹن اور برونو کے تجربات فلکی وارضی کو خواہ مخواہ ہدف تضحیک بنایا گیا اور ہر ہر مشاہدہ و تحقیق کو یہ کہہ کر ٹھکرا دیا گیا کہ بائیبل سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ یہی نہیں جب ان کے لیے سزا و تعزیر کی اذیتیں روا رکھی گئیں اور اہل علم و تحقیق کا اجتماعی مقاطعہ کیا گیا اور ان کے خلاف دینی حلقوں میں نفرت و حقارت کے جذبات کو ابھارا گیا۔ اس کا منطقی ردعمل یہ ہوا کہ اہل علم کے حلقوں میں آہستہ آہستہ خود مذہب ہی کے خلاف بغاوت کے خیالات اُبھرنا شروع ہوئے جنھوں نے آخر آخر میں کھلم کھلا انکار و الحاد کی شکل اختیار کر لی۔ بالخصوص نئے نئے سائنسی انکشافات نے انسان میں غلط قسم کی خود اعتمادی کو جنم دیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ اس کو کسی خارجی قوت کو ماننے کی ضرورت نہیں۔ اس کے روحانی و ذہنی تغذیہ کے لیے اس کے تجربات اور اس کی جستجوئے علم و ادراک ہی کافی ہے اور یہ قطعی اس لائق ہے کہ اپنے لیے ہدایت و رشد کی راہوں کو خود متعین کر سکے۔

خصوصیت سے انکار خدا کے مسئلہ کو چرچ کے اس رویے سے بھی تقویت ملی کہ اس نے

خدا کے جس بشری تصور کو پیش کیا وہ جدید نسلوں کی نظروں میں نہ جچ سکا۔ چنانچہ حیاتیات کے ایک ماہر والٹر آسکر لنڈ برگ اس حقیقت کی نشاندہی کرنے میں بالکل حق بجانب ہیں۔

"عیسائیت کی تعلیمات میں نئی نسلوں کے ذہنوں میں ایک ایسے خدا کا تصور بٹھایا جاتا ہے جس نے انسان کا روپ دھار لیا ہے۔ یہ نئی نسل جب سائنس کے تحقیقی میدان میں آگے بڑھتی ہے تو خدا کے بارہ میں یہ الٹی منطق ان کے لیے قابلِ قبول نہیں ہوتی"۔[1]

ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے ارسطو کے نظریۂ عقلِ مطلق کا مطالعہ کیا ہو اور تنزیہہ و تجرید کی ان انتہاؤں کو چھوا ہو جہاں اللہ تعالیٰ کے لیے "ذات" کا لفظ بھی نہ بولا جا سکے۔ نیز جن لوگوں نے حیاتیات و نباتیات کی بوقلموں تجربہ گاہوں میں ایک جاری و ساری نظم و ترتیب اور ایک ذہن کو ظاہرہ نمایاں حقیقت کو جلوہ گر دیکھا ہو وہ اس عقیدہ پر بھلا کیونکر ایمان لا سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا غیر محدود حسن، غیر محدود علم اور غیر محدود صفات مدح و کمال ایک محدود، ناقص اور محتاج انسان میں سمٹ آتے ہیں۔

انکارِ خدا کا ایک سبب کائنات سے متعلق اس پیمانے میکانکی نظریہ کی اشاعت و فروغ بھی ہے جس کو اٹھارہویں صدی کے سائنسدانوں نے بڑے شدومد سے پیش کیا۔ اس نظریہ کا ماحصل یہ ہے کہ ہم کائنات مادی کی میکانکی اصولوں کی روشنی میں تشریح کر سکتے ہیں اور ہر ہر ظہور کے بارہ میں ان قوانین کی تعیین کر سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس نے وجود کا پیراہن اختیار کیا۔ اس نظریہ کی رو سے خدائے تعالیٰ کے بارہ میں ساری غلط فہمی اس بنا پر ابھرتی ہے کہ ہم کائنات کے لیے ایک علت العلل (FINAL CAUSE) کی تلاش و جستجو میں سرگرداں رہتے ہیں حالانکہ اگر ہماری طلب و جستجو علتِ کافیہ (EFFICIENT CAUSE) تک رسائی حاصل کر لینے میں کامیابی حاصل کر لیتی ہے جس سے کوئی خاص ظہور معرضِ وجود میں آتا ہے تو یہی بہت ہے۔ اس نظریہ کے حاملین کے نزدیک ساری کائنات ایک مشین ہے جو بے شمار کل پرزوں سے بنی ہے اور ان تمام کل پرزوں نے مل جل کر اس میں ایک طرح کی خودکاری (AUTOMATION)

---

[1] "خدا موجود ہے" (ص ۹۳) ترجمہ THE EVIDENCE OF GOD
عبدالحمید صدیقی،

پیدا کر دی ہے۔ کائناتی سطح پر اس نظریہ کی سب سے پہلے نشاندہی کرنے والے یوسی پس (LEUCIPPUS) اور دیمقراطیس (۴۶۰-۳۷۰) (DEMOCRITUS) ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ عالم رنگ و بو ذرات (ATOMS) سے بنا ہے۔ سترھویں صدی میں گلیلیو (GALILEO) اور کچھ دوسرے فلسفیوں نے اس نقطہ نظر کی تائید میں شواہد پیش کیے۔ ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۴۱) (DESCARTES) نے اسی حقیقت کو یوں بیان کیا کہ کائنات کی روح و اساس مادہ ہے جو اپنی بناوٹ و فطرت کے اعتبار سے بسط و امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور ان تمام دائروں میں تقسیم ہو سکتا ہے جن سے نامیاتی اور حیوانی سطحیں ترتیب پذیر ہوتی ہیں اس لیے میکانکی اسلوب سے اس کی تشریح ممکن ہے۔

کانٹ کی تنقید کے بارے میں بیوری کی رائے

اثباتِ خدا کے مسئلہ پر ضرب کاری ہیوم (HUME) اور کانٹ (KANT) نے لگائی۔ یہ دونوں فلسفی نہ صرف خدا کے قائل تھے بلکہ از راہِ اخلاق یہ بھی چاہتے تھے کہ وجودِ باری پر ایسی دلیل قاطع اور برہان ساطع مہیا کریں جس کی تکذیب آسان نہ ہو۔ خصوصیت سے کانٹ نے اس غرض کے لیے استدلال کا جو نہج اختیار کیا وہ تو اتنا معتبر تھا کہ آج تک اس کی تلافی نہیں ہو سکی۔ انھوں نے اثباتِ باری کے مسئلہ میں ان تمام دلائل کا جائزہ لیا جن پر فلسفہ اور علم الکلام نے ڈھائی ہزار سال سے بھروسہ کر رکھا تھا اور ان پر ایسی ضرب کاری لگائی اور ایسی کراری تنقید کی کہ بظاہر اس طرح محسوس ہونے لگا کہ اثباتِ باری کے مسئلہ میں یہ تنقید گویا قولِ فیصل ہے اور کوئی پڑھا لکھا شخص اب خدا کے حق میں دلائل کو پیش کرنے کی جسارت نہیں کر سکے گا۔ لطف یہ ہے کہ ان تمام دلائل کی تردید کرنے کے بعد جن سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر روشنی پڑ سکتی تھی کانٹ نے خود جس دلیل محکم کا سہارا لیا وہ بدرجہ غایت کھوکھلی اور بے جان تھی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ آنے والی نسلیں اس کی کاوشِ اثبات سے کہیں زیادہ اس کی سعی تردید سے متاثر ہوئیں۔ بیوری کی یہ تنقید اس سلسلہ میں کس درجہ صداقت لیے ہوئے ہے "کانٹ نے صدر دروازہ سے تو اللہ تعالیٰ کو نکال باہر کیا اور چور دروازے سے داخل کرنے کی سعی کی"

کانٹ کی ذہنی مجبوری، عقل و خرد کی بیچارگی

یہ بات قطعی نامناسب ہوگی اس سلسلہ میں اگر ہم کانٹ کی اصل ذہنی و فکری مجبوریوں کا ذکر نہ کریں اور یہ نہ بتائیں کہ اس کے نزدیک وجودِ باری کا مسئلہ کیوں کسی منطقی دلیل یا صغریٰ کبریٰ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ بات یہ ہے کہ عقل و خرد کی تگ و تاز اپنی بے پناہیوں کے باوصف مادی اشیاء ہی کی تحقیق و تفحص تک محدود ہے۔ مادی اشیاء ہی اس کے تجربہ میں آتی ہیں اور انہی تجربات کی روشنی میں یہ مادہ کے تصرفاتِ بوقلموں کے بارہ میں علم و معرفت حاصل کرتی ہے۔ ماورائی (METAPHYSICAL) حقائق کا نہ اسے کوئی براہِ راست تجربہ ہے اور نہ ان کی فطرت لطیف ہی ایسی ہے کہ تجربہ و تحقیق کی کثافتیں ان کو چھو سکیں کیونکہ ان حقائق مجردہ کا وجود جن مقولوں (CATEGORIES) کا حامل ہے وہ جوہر و عرض اور کم و کیف کے ان مقولوں سے قطعی مختلف ہے جو مادہ کے ساتھ خاص ہیں اس لیے یہ قطعی ضروری نہیں ہے کہ مادیات میں علت و معلول کا جو مفہوم ہے، زمان و مکان کا جو تصور ہے یا وجود کی جو نوعیت ہے بعینہٖ اس کا اطلاق ماورائی عالم پر بھی ہو سکے۔ دونوں میں ایک حد تک تشابہ تو ہو سکتا ہے لیکن یہ دونوں اپنے مزاج، فطرت اور معیار و پیمانہ کے اعتبار سے اس درجہ مختلف ہیں کہ ایک کو دوسرے پر نہ تو قیاس کیا جا سکتا ہے اور نہ بطور دلیل و برہان کے پیش ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کانٹ کا یہ دعویٰ بلاشبہ درست ہے۔ اگر ماورائی حقائق کے دامن کو ذرا سمیٹ لیں اور گفتگو کے دائرہ کو صرف اللہ تعالیٰ ہی تک محدود رکھیں تو کہنا پڑے گا اس کی ذاتِ گرامی فی الحقیقت ایسی منزہ اور لطیف ہے کہ انسانی فہم و دانش کی واماندگی اس کو پالینے میں قطعی کامیاب ہونے والی نہیں۔

لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار۔ (انعام: ۱۰۳) — نظریں اس حقیقت کو پانے والی نہیں لیکن وہ نظروں کو پا سکتا ہے۔

اور آخر ایک محدود، لامحدود کو پائے بھی تو کیونکر؟ وہ چاہے کتنا اڑے، چاہے کتنی بلند پروازی دکھائے، اپنی حدود کو تو نہیں پھلانگ سکتا۔ اس کا وجود ہمارے وجود سے مختلف ہے، اس کا علم ہمارے علم سے جدا ہے اور اس کا دیکھنا اور سننا ہمارے دیکھنے اور سننے کے انداز و اسلوب سے قطعی متغائر ہے۔ اس صورت میں اس کو فہم و فکر کی گرفت میں کس طرح لا سکتے ہیں لیکن اس کے

معنی یہ نہیں کہ اس کے بارے میں یقین نہیں حاصل کیا جا سکتا۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ جس انداز سے ایک مادی ظہور کو دیکھتے اور ثابت کرتے ہیں، اس انداز سے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں علم حاصل نہیں کیا جا سکتا یا جن پیمانوں اور کسوٹیوں سے ایک محسوس اور دائرۂ حس و ادراک میں آنے والی شے کو جانتے بوجھتے ہیں، ان پیمانوں اور کسوٹیوں سے اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا، رہا اس کے متعلق نفسِ یقین تو وہ صغریٰ کبریٰ کا محتاج نہیں۔ اس کے شواہد و دلائل کی نوعیت دوسری ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

اثباتِ باری کے دلائل سہ گونہ

کانٹ نے اثباتِ باری کے دلائل کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

تعلیلی یا کونی (COSMOLOGICAL)

غایتی (TELEOLOGICAL)

وجودی (ONTOLOGICAL)

تعلیلی یا کونی دلائل سے مراد کچھ اس طرح کے دلائل ہیں کہ ہر ہر معلول ایک علت چاہتا ہے لہٰذا اس کائنات کی بھی ایک علت ہونا چاہیے اور علل کے اس تسلسل کو علت وعلل پر جا کر ختم ہونا چاہیے کیونکہ اس سلسلہ کو اگر آگے بڑھایا جائے تو یہ لا نہایت تک پہنچے گا اور علل کا غیر متناہی ہونا محال ہے یا یہ کہ ہر محدث ایک محدِث اور فاعل کا متقضی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس عالم مادی کو وجود میں لانے والا بھی کوئی محدث اور فاعل پایا جائے۔

دلیل کونی پر اعتراضات کی نوعیت

اس دلیل پر عموماً دو اعتراض وارد کیے جاتے ہیں، ایک یہ کہ یہ دلیل اپنی آغوش میں تناقض لیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر ہر ہر علت ایک معلول کی متقاضی ہے اور ہر ہر معلول ایک علت چاہتا ہے تو پھر یہ سلسلہ علت العلل پر جا کر منقطع کیوں ہو جائے۔ سوال یہ ہے کہ اس علت کی کوئی اور علت کیوں نہ ہو۔ برٹرینڈرسل نے بھی اس دلیل کی استواری سے اسی بنیاد پر انکار کیا ہے کہ اس میں اس سوال کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا کہ خدا کا خالق کون ہے؟

دوسرا اعتراض یہ ہے اس سے ایک خالق اور دنیا کو بنانے والے کا پتہ تو چلتا ہے لیکن

واجب الوجود اور غیر محدود خدا کا اثبات نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ علت و معلول میں رشتہ و تعلق کی جو نوعیت ہے وہ بہرحال مساوات لیے ہوئے ہے یعنی جس درجہ معلول کے لیے ایک علت کا وجود درکار ہے اسی درجہ میں علت ایک معلول کی متقاضی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر معلول ممکن الوجود ہے تو اس کی علت کو بھی لازماً ممکن الوجود ہونا چاہیے نہ یہ کہ علت تو واجب الوجود اور غیر محدود ہو اور معلول ممکن اور محدود۔

غایتی انداز استدلال کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس عالم مادی میں ایک خاص ترتیب، ایک طرح کا نظم و قانون اور غایت و مقصد پایا جاتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ کائنات میں ان خصوصیات کو پیدا کرنے والی ایسی ذات مانی جائے جو علم و حکمت کی فراوانیوں سے اتصاف پذیر ہو۔

غایتی دلیل میں مغالطہ کا انداز

مگر دنظر کے اس اسلوب پر عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ فطرت میں جس نظم و قانون کی نشاندہی تم کرتے ہو کیوں نہ اس کو خود مادہ کی خصوصیات تسلیم کر لیا جائے۔ اس دلیل میں ان لوگوں کے نزدیک مغالطہ یہ پنہاں ہے کہ فطرت کے کاموں کو انسانی کاموں پر قیاس کیا گیا ہے۔ مزید براں اس سے زیادہ ایک صانع کا ثبوت ملتا ہے ایسے خالق کا نہیں جس نے اس پوری دنیا کو کتم عدم سے پیدا کیا ہو۔

وجودی دلیل کی تشریح

تیسری دلیل بھی جس کو ہم دلیل وجودی سے تعبیر کرتے ہیں، دوسرے دلائل کی طرح منزلِ مقصود تک نہیں پہنچاتی۔ اس کا تانا بانا کچھ اس انداز کا ہے چونکہ واجب الوجود کی صفت معقول، تضادات سے منزہ اور سمجھ میں آنے والی ہے اور وجود کے بلند تر فراز کا پتہ دینے والی ہے اور ہر معقول اور بامعنی صفت ایک ہدف و موضوع چاہتی ہے اس لیے واجب الوجود سے متصف ایک ہدف و ذات کا ہونا ضروری ہے۔ کانٹ نے اس پر یہ تنقید کی کہ میں اگر اپنے ذہن میں چند ڈالر کا تصور کروں تو اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ یہ چند ڈالر میری جیب میں بھی موجود ہیں۔ اس دلیل کو اوّل اوّل این سلم (ANSELM) نے پیش کیا۔ لیکن اس پر عیسائی متکلمین کے حلقوں میں شدید قسم کی لے دے ہوئی۔ حتیٰ کہ اکوناس (AQUINAS) نے بھی معاف نہ کیا اور کہا کہ اس اندازِ استدلال سے

مسئلہ منطق کے حدود سے نکل کر خطابت آرائی کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے اور یہ اچھا نہیں۔ کانٹ کے اس انداز فیصلہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اثبات باری کا مسئلہ ہمیشہ کے لیے تشکیک کی نذر ہو گیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے نقطہ نظر سے مدرسیت کے ان پیش کردہ دلائل میں جان نہیں۔ یوں جان نہیں اس لیے کہ کانٹ ہی کے فلسفہ کی رو سے عقل اور اس کی نزاکت زبان بجائے خود اس لائق نہیں کہ الٰہیات کے دقیق مسائل کو حل کر سکیں اور پروردگار عالم کی صفات جمال و کمال کا احاطہ کر سکیں یا الفاظ اور پیرایہ بیان کی کوئی ایسی قبائے حسین تیار کر سکیں جو اس ذات بے ہمتا کے لیے موزوں نہ ہو۔ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کے مسئلہ کو نہ صرف بحث و تمحیص کا مسئلہ نہیں سمجھتا بلکہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اس کا تعلق انسانی قلب و ضمیر کی ان گہرائیوں سے ہے جو فطرت کے قریب تر ہیں۔ قرآن نے اسی حقیقت کو اپنے مخصوص اسلوب میں یوں بیان کیا کہ جب ارواح انسانی سے پوچھا گیا کہ کیا میں تمھارا پروردگار نہیں ہوں تو سب نے یک زبان ہو کر کہا:

بلیٰ (اعراف: ۱۷۲) کیوں نہیں

خدا کا مسئلہ قرآن کی رو سے دراصل قلب و روح کا مسئلہ ہے منطقی استدلال کا نہیں،

قرآن حکیم دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ خدا کا مسئلہ دین کا مسئلہ ہے۔ انسانی فطرت کا مسئلہ ہے۔ کائنات کے بارہ میں گہرے غور و خوض کا مسئلہ ہے اور آخر آخر میں یقین و اذعان کی اس سطح کا مسئلہ ہے جہاں تشکیک و الحاد کی لہریں نہیں پہنچ پاتیں۔ لیکن اگر اس مسئلہ کو ان دائروں سے نکال کر فکر و ذہن کا مسئلہ قرار دو گے منطق و فلسفہ کی ترازو میں تولو گے اور صغریٰ کبریٰ کے پیمانوں سے ناپو گے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ شک و ریب کے کانٹے دلوں میں گھسیں اور اس ماننے ہوئے عقیدہ کو از سر نو بحث و نزاع کا موضوع بنا دیں۔ اور اسی پر کیا موقوف ہے کسی بھی مسئلہ اور حقیقت کو جب انسان اس انداز سے سمجھنا چاہے گا تو اس میں قطعی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑیگا۔ دور کیوں جاییے یہ دیکھیے کہ انسانی انا کے علاوہ خارج میں ایک دنیا آباد ہے اور ایک عالم

ہستت و بود جلوہ طراز ہے جس کی وسعتوں نے چاروں طرف سے ہمیں گھیر رکھا ہے اور ہم اس بحر زخار کا صرف ایک قطرہ ہیں۔ لیکن جب اس عالم خارجی کا، اس ٹھوس مادی دنیا کا اور جیتے جاگتے اور چیختے دھاڑتے ہنگامہ آرا عالم کا عقل و دانش اور فلسفہ سے ثبوت مانگا گیا تو بحث و نزاع کا ایک ہنگامہ اُٹھ کھڑا ہوا اور مابعد الطبیعیاتی مسائل میں ایک اور اُلجھن کا اضافہ ہوا۔

مدرسیت کی اصولی غلطی مدرسیت کے حامی اہل فکر کی اصولی غلطی یہی تھی کہ جو مسئلہ گردوپیش کی چیزوں کو چھو کر یا دیکھ کر آسانی سے حل ہو سکتا تھا اس کو خواہ مخواہ مابعد الطبیعیاتی روپ میں دیکھنا چاہا اور بعینہٖ یہی غلطی اثبات باری کے باب میں سرزد ہوئی۔ یہ مسئلہ اپنے مزاج کے لحاظ سے خالص دین کا مسئلہ ہے جس کی تائید ان اولین اور مذہبی تاثرات سے ہوتی ہے جو ایک سلیم الفطرت انسان کے دل میں خود بخود کائنات سے سرسری مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں اور یا پھر اس انداز کا مسئلہ ہے کہ اس کے لیے مظاہر کائنات کا باقاعدہ جائزہ لینا چاہیے اور ایک سائنٹسٹ کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے کہ آیا ایسے شواہد کی فراوانی پائی جاتی ہے یا نہیں جن سے علیم و حکیم خدا کے وجود پر روشنی پڑ سکے۔ کہنا یہ ہے کہ فلسفہ اور خیال آرائی کا مسئلہ یہ ہرگز نہ تھا لیکن یاروں نے غضب یہ ڈھایا کہ خالص دین اور سائنس کے اس سوال کو فلسفہ کی اقلیم میں لے آئے اور کانٹ نے اس پر اس ستم ظریفی کا اضافہ کیا کہ فلسفہ ہی کی اصطلاحوں میں ان دلائل پر تنقید کر ڈالی۔ گویا انھوں نے یہ بات تسلیم کر لی کہ مدرسیت کا انداز استدلال اصولاً صحیح ہے۔

قرآن حکیم کا موقف اس بارے میں بالکل صاف اور دوٹوک ہے۔ وہ یا تو اس مسئلہ کو اس طرح کا مسئلہ قرار دیتا ہے جو قلب و ضمیر کی ہر ہر تہ پر نقش ہے اور صغریٰ و کبریٰ کی منت پذیریوں سے یکسر آزاد ہے۔

وفی انفسکم افلا تبصرون (ذاریات: ۲۱) — اور خود تمھاری ذات میں اس کی حکمتوں کی جلوہ گری ہے کیا تمھیں دکھائی نہیں دیتا۔

اور یا پھر اس کا موقف یہ ہے کہ کائنات کے ایک ایک مظہر میں اس کی حکمت و تدبیر کے ایسے واضح

نشان پائے جاتے ہیں جن کی کوئی بھی مادی تشریح نہیں کی جا سکتی اور بجز اس بدیہی حقیقت کے مان لینے کے کوئی چارۂ کار نہیں کہ اس کارگاہِ ہست و بود کو چلانے والی عظیم اور دانش و حکمت سے متصف ایک ذات ہے۔

وفی الارض آیاتٌ للموقنین (ذاریات : ۲۰)

یقین سے بہرہ مند لوگوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں۔

وفی خلقکم وما یبث من دابۃ آیات لقوم یوقنون (جاثیہ : ۵)

خود تمہارے اور ان حیوانات کے پیدا کرنے میں کہ جن کو زمین میں پھیلا رکھا ہے، ان لوگوں کے لیے دلائل ہیں جو یقین رکھتے ہیں۔

فکر و تدبر کی تین سطحیں: کیا انسانی ذہن مادہ کا لطیف ترین ارتقا ہے۔

قرآن کی آیات میں تدبر و تعمق کے لیے وجود کی تین سطحوں کا تذکرہ ہے۔ انسان کی فکری سطح، حیوانی سطح اور نباتی سطح۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مرحلہ پر ان تینوں کے متعلق ایک چھچلتی ہوئی نظر ڈالتے چلیں۔ پہلے ہی قدم پر فکرِ انسانی کے بارہ میں یہ سوال عنان توجہ کو اپنی طرف التفات پر مجبور کر دیتا ہے کہ کیا فکر و ذہن کی شعبدہ طرازیاں کسی مادی اور میکانکی عمل کا نتیجہ ہیں۔ اور کیا اس میں بھی علت و معلول کا وہی ہمہ گیر قانون کارفرما ہے۔ جو دوسرے مظاہر مادی میں پایا جاتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں زیادہ واضح تر انداز بیان میں یہ سوال غور و فکر کی پہلی ہی منزل میں استفہام کی اس صورت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ کیا کائنات اور انسان میں نسبت تغایر واقع ہے یا دونوں کا تعلق ایک ہی حقیقت سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک معمار کی فطرت اینٹ گارے کی اس فطرت سے قطعی مختلف ہے جس کو وہ ایک خوبصورت محل کی شکل میں بدل دیتا ہے اور ایک انجینئر اور لوہے کے وہ کل پرزے ایک نہیں ہو سکتے جن کو جوڑ کر وہ نہایت ہی نازک اور پیچیدہ مشین کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔ یعنی سوچنے والا اور وہ شئے کہ جس کے بارہ میں غور و فکر کیا جا رہا ہے دونوں میں نسبت تغایر ہے۔ نسبت ترادف و تساوی نہیں۔ ایک مادہ ہے اور ایک ماورائے مادہ لطیف اور خالق شئے۔ دونوں کے مزاج اور خصوصیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مادّہ بلاشبہ پھیل سکتا ہے بمطابق اختیار

کر سکتا ہے اور ترکیب و امتزاج کے بل پر لاکھوں پولو نیوں کو جنم دے سکتا ہے لیکن شعر نہیں کہہ سکتا، تصویر نہیں بنا سکتا، بامعنی پیراگراف نہیں لکھ سکتا اور نظر و فکر کے دبستان نہیں سجا سکتا اس لیے کہ یہ سارے کام میکانکی نہیں تخلیقی ہیں، اور تخلیق علم چاہتی ہے، اپج چاہتی ہے، طرفگی چاہتی ہے، تدبیر اور ارتکازِ فکر کی متقاضی ہے اور یہ چیزیں مادّہ یا مشین کے دائرہ اختیار سے خارج ہیں۔ ذہن انسانی کو مادّہ کا لطیف ترین ارتقا قرار دینا ذہن پر ظلم کرنے کے مترادف ہے۔

ذہن خود بخود سوچتا ہے یا مقدمات ترتیب دیتا ہے، نتائج اخذ کرتا ہے اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے معجزات وخوارق کی تخلیق کرتا ہے۔ یہی نہیں جمالیات اور اخلاق میں معیاروں اور پیمانوں کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ ظاہر ہے مشین یہ نہیں کر سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ ذہن و فکر کی تخلیق میں عظیم تر عقل و حکمت کی کارفرمائی جلوہ گر ہو۔

انسانی ذہن اور احساسات و تاثرات

مشین اور انسان میں فرق و امتیاز کی حدود کو واضح کرنے کے لیے فکر و شعور کی بلند پروازیوں کو چھوڑ کر تھوڑی دیر کے لیے جذبات و تاثرات کی سطح زیریں پر آیئے اور گفتگو کو فلسفہ و منطق کی خشک بحثوں سے نکال کر ادب و جمالیات کے دائرہ میں لایئے۔ اس صورت میں کچھ اس طرح کے سوالات آپ کے ذہن میں آئیں گے کہ کیا مشین متاثر ہوتی ہے؟ اور جذبہ و کیف کی سرمستیوں کا اظہار کر سکتی ہے؟ یہ صحیح ہے مشین جس طرح عمل (ACTION) پر قادر ہے، اسی طرح ردّعمل (REACTION) بھی اس کا خاصہ ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ آپ بٹن دبائیں اور ایک تیرہ و تاریک کمرہ آن کی آن میں بقعۂ نور بن جائے، آپ ہوٹل میں داخل ہوں اور دروازے خود بخود کھلتے چلے جائیں۔ آپ پیاس اور تشنگی سے مجبور ہو کر کسی مشین کی طرف ہاتھ بڑھائیں اور وہ کافی و چائے کا گرم گرم قدح آپ کی طرف بڑھا دے۔ عمل اور ردّعمل کی یہ صورتیں آج ساری مہذب دنیا میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن کیا ان کو تاثر سے تعبیر کر سکتے ہیں؟ نہیں! تاثر ایک لطیف جذبہ ہے۔ ایک بامعنی کیفیت ہے اور ایک ایسا غیر مادّی ظہور ہے جس کو کوئی مشین ظاہر نہیں کر سکتی۔ کیا آپ نے کبھی کسی مشین کو ہنستے اور خوش ہوتے ہوئے دیکھا ہے یا غصہ میں لال پیلا ہوتے ہوئے ملاحظہ کیا ہے؟ کبھی کوئی مشین اپنی غلطی پر پچھتائی اور نادم ہوئی ہے یا کبھی کسی مشین کو روٹھتے ہوئے

اور عشوہ وناز کی اداہائے دلبستان کا مظاہرہ کرتے ہوئے آپ نے پایا ہے ؟

ہم مانتے ہیں آپ ان کیفیات کو موضوعی (SUBJECTIVE) کہہ کر ٹال دینے کی کوشش کریں گے لیکن سوال یہ ہے کہ اس طرح کی موضوعی کیفیات کسی مشینی عمل سے کیوں پیدا نہیں ہوتیں ؟ مانا کہ جذبہ یا تاثر میں بعض مخصوص قسم کی جسمانی حرکات ہوتی ہیں جو جذبہ و تاثر کی مختلف نوعیتوں پر دلالت کرتی ہیں لیکن ان میں شعور وادراک کی آمیزش کا ہونا بھی تو ضروری ہے ۔

استدلال کے اس اسلوب کو ہم ڈیکارٹ کے اس مشہور اسلوب کے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں اس نے عالم خارجی کے وجود کو یہ کہہ کر ثابت کیا تھا کہ چونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں (... I think, therefore, I am) اور چونکہ میں ہوں اس لیے میرے گردوپیش کے محسوسات بھی میری طرح معروضیت کے حامل ہیں ۔ ٹھیک اسی انداز میں ہم صغریٰ کبریٰ کو کچھ اس طرح ترتیب دیں گے کہ چونکہ ہمارے سوچنے اور متاثر ہونے کا ڈھنگ غیرمادی اور غیرمیکانکی ہے اس لیے ذہن اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے غیرمادی حقیقت ہے ۔

کیا حیاتیات کا نظام مادی نوعیت کا حامل ہے

وجود کی دوسری سطح جس کے بارہ میں قرآن غور وفکر کی دعوت دیتا ہے اور یہ دعوے کرتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے کھلے کھلے نشان ملتے ہیں نظام حیوانی ہے ۔ اس کی اعجوبہ کاریوں پر نظر دوڑا یئے اور بتایئے کہ کیا ان عجائب کی تشریح مادیت اور کھرے میکانزم سے ہو پاتی ہے ۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق کرۂ ارض پر بسنے والے حیوانات کی وہ قسمیں جو تنازع للبقا کی کش مکش کے باوجود زندہ رہنے میں کامیاب ہوئیں ان کی تعداد دس لاکھ کے لگ بھگ ہے ۔ ان سب میں ایک ہمہ گیر اور تخلیقی قانون جو کارفرما ہے وہ تباین اور تماثل کا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طرف تو لاکھوں مختلف النوع حیوانات پیدا ہوتے ہیں جن کی فطرت، مزاج، شکل وصورت اور خصوصیات دوسروں سے جدا ہوں اور دوسرے ایسے حیوانات وجود کا پیراہن اختیار کرتے ہیں جنھیں ان اصناف مختلفہ کے ذیلی گروہ قرار دیا جاسکتا ہے جو اپنی صنف سے قدرے مختلف بھی ہوں اور ایک طرح کا اشتراک وتشابہ بھی لیے ہوئے ہوں ۔ سوال یہ ہے کہ تباین وتماثل کے اس ہمہ گیر نظام کو کس نے قائم کر رکھا ہے ۔ یہ

تو ناممکن ہے کہ بخت و اتفاق کی سازگاریوں سے حیوانات میں اس درجہ تنوع پیدا ہو سکے یا متماثل حیوانات میں اس درجہ اشتراک ابھر سکے۔ آخر ایسا کیوں ہے کہ ایک مرغ اور مچھلی میں جو اوصاف پائے جاتے ہیں وہی ان کی تمام ذیلی قسموں میں پائے جائیں۔ ایک مشین یہ تو کر سکتی ہے کہ ایک ہی نہج، سائز اور شکل وصورت کی نپی تلی متعدد چیزیں پیدا کر دے مگر یہ نہیں کر سکتی کہ بیک وقت مختلف اصناف کو بھی جنم دے اور ان میں ایک صنف کی ذیلی اصناف میں اس صنف کی خصوصیات کو بھی قائم رکھے۔ تباین اور تماثل کا یہ قانون زبردست علم ومعرفت چاہتا ہے اور محیر العقل حکمت و دانائی کا متقاضی ہے جس کے سامنے زندگی کا پورا نقشہ اور تفصیلات ہوں اور جو اس لائق ہو کہ اس نقشے کے مطابق زندگی کے بکھرے ہوئے اجزا کو ترتیب دے سکے۔

میکانزم کے نظریہ نے زندگی کے جس تصور کو پیش کیا ہے اس کا انحصار کسی قانون وحکمت کے بجائے محض اتفاق پر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں کوئی نظم وضابطہ نہیں۔ کوئی قانون اور طاقت نہیں جو زندگی کی گاڑی کو ایک خاص سمت کی طرف لے جا سکے۔ یہ محض حادثہ واتفاق کا کرشمہ ہے کہ عناصر ملتے ہیں اور مل کر زندگی کا ایک مظہر بن جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی زندہ حقیقت کو آپ اگر اجزا کی شکل میں دیکھنا چاہیں تو آپ کو اس میں ہائیڈروجن، آکسیجن، کاربن اور نائیٹروجن کے کچھ حصے ملیں گے۔ علم الکیمیا کی اصطلاح میں یہی وہ عناصر ہیں جن سے مل کر "خلیہ" معرض ظہور میں آتا ہے اور یہی خلیہ آگے چل کر زندگی کے ان گنت روپ دھارتا اور حیوانات کی لاکھوں قسموں کو پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون عامل ہے جو ان عناصر کو اس انداز سے ترتیب دیتا ہے کہ ان میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے اور پھر یہ زندگی لاکھوں اور کروڑوں سانچوں میں ڈھلتی چلی جاتی ہے۔ مادیت کے حامیوں کے پاس اس کا ایک ہی ترشا ترشایا جواب ہے۔ حرکت اور اتفاق۔ اور اتفاق کی کیا حیثیت ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ ماہرین شماریات کی تحقیق کی رو سے محض اتفاق سے ایک مولی کیول (MOLECULE) بنانے کے لیے دنیا کو تین بلین ارب سال کا طویل عرصہ چاہیے۔ رہی یہ بات کہ مولی کیول کو بخت واتفاق کے بل پر حیوانی خلیہ بننے کے لیے اور اس

خلیہ کو زندگی کا ایک متعین پیکر بننے تک کتنی مدت درکار ہوگی تو اس کا جواب دینا کم از کم انسانی ریاضی کے بس کا روگ نہیں۔

برگساں کا نظریہ

علاوہ ازیں زندگی اگر ساکن (STATIC) نہیں ہے اور یقیناً ساکن نہیں ہے تو اس میں ایک طرح کا ارتقاء (EVOLUTION) پایا جاتا ہے اور ارتقا کے معنی یہ ہیں کہ ایک شے منزل بہ منزل سفر کے لاتعداد فاصلوں کو طے کر کے آگے کو ایک سمت متعین کی طرف بڑھ رہی ہے۔ برگساں کا یہ کہنا یقیناً درست ہے کہ محض مادیت یا میکانزم سے ارتقا کی تشریح نہیں کی جا سکتی۔ اس کے نزدیک خود جوشش حیات اور زندگی کی نشاط آفرینی (ELAN VITAL) وہ وہ جیتا عنصر ہے جو زندگی کے قافلوں کو رواں دواں رکھتی ہے، جو ارتقا کے خطوط متعین کرتی ہے، جو مختلف منزلوں اور دشوار گذار گھاٹیوں سے اس قافلہ کو صحت و سلامتی کے ساتھ گذارے جانے میں ممد و معاون ثابت ہوتی ہے جو زندگی بھی ہے، حرکت بھی ہے اور شعور بھی ہے۔ اس سلسلہ کو طاقت بخشتی اور آگے بڑھاتی ہے۔

گویا زندگی آپ زندگی کی رہنما ہے اور خود اس کے اندر بقا و تخلیق کے وہ مضمرات پائے جاتے ہیں جو ذرہ سے خلیہ اور خلیہ سے حیوان بننے تک کی تمام دشواریوں پر قابو پا لینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یہی زندگی کی کشتی بھی ہے، موج آب بھی ہے اور ملاح بھی ہے۔ برگساں کے اس نظریۂ حیات سے کھرّی اور ساکن و راکد مادیت یا بے جان میکانزم کی بلاشبہ تردید ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ مادہ میں، عناصر مادہ میں یا اس کے اندر چھپی ہوئی توانائیوں میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں کہ وہ اپنی طبعی حدود سے آگے نکل کر زندگی اور شعور تک کی ارتقائی منازل کو طے کر سکیں۔ ہاں زندگی اور اس کی ترکتازیاں البتہ اس لائق ہیں کہ جن سے کائنات کی جملہ بوقلمونیوں کی تشریح ہو سکے۔

برگساں کے اس نظریہ کی اساس دراصل کائنات کے بارہ میں یہ نقطہ نظر ہے کہ حقیقت ساکن و راکد، یا کوئی بنی تلی اور محدود شے نہیں جیسا کہ ایک سائنس دان سمجھتا ہے بلکہ حقیقت ارتقا کا نام ہے، مسلسل حرکت سے تعبیر ہے اور ہر آن اور ہر لحظہ تخلیق و اختراع ہے۔

اس کے نزدیک حقیقت کو سمجھنے کے لیے عقل و منطق کی ہر وہ کوشش ناکام رہے گی جس

کی تہ میں کائنات کے متعلق یہ بوسیدہ خیال پنہاں ہو کہ یہ بے جان، ساکن اور محض مادہ کی کرشمہ سازی ہے۔

جوششِ حیات بجائے خود تخلیقی عنصر نہیں، بلکہ محض تخلیقی عمل ہے،

ہماری رائے میں برگساں کے فلسفہ میں اس حد تک تو قطعی سچائی ہے کہ یہ عالم بے جان اور حرکت و ارتقا سے محروم مادہ کی شعبدہ طرازیوں کا مرہونِ منت نہیں۔ لیکن "ایلان وتیال" کی اصطلاح ہمارے نزدیک توضیح طلب، تشنہ اور اجمال کی حامل ہے کیونکہ زندگی بجائے خود کوئی تخلیقی عنصر نہیں جیسا کہ برگساں سمجھتے ہیں۔ اس کو تو ایک تخلیقی ذات کا محض تخلیقی عمل کہنا چاہیے۔

ذالك تقدير العزيز العليم (انعام: ۹۶)

کائنات کے اس اسلوب کو پیدا کرنے والی ایسی ذات ہے جو قدرت وعلم کی فراوانیوں سے متصف ہے۔

اور یہ عمل یا تخلیق و آفرینش کی یہ ادا، سکون اور ٹھہراؤ سے ناآشنا، متحرک، رواں دواں ہے، اس لیے کہ اس کا تعلق ایسی ذات گرامی سے ہے جو قرآن کی رو سے ہر آن ایک نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہے:

کل یوم ھو فی شان (رحمٰن: ۲۹) وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔

نباتات وجود کی تیسری سطح

وجود کی تیسری سطح نباتی (BOTANICAL LEVEL) ہے۔ قرآن حکیم جب یہ کہتا ہے کہ زمین میں نشانیاں ہیں یا جب واضح لفظوں میں انسان کی عنانِ توجہ کو زمین کی پیداوار یا اس کے ان خزائن کی طرف پھیرتا ہے کہ جن کا تعلق روئیدگی کی مختلف النوع نشاط کاریوں سے ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ تمھیں اس راہ میں بھی ایسے نقوشِ کفِ پا کا اندازہ ہو سکے گا جن کی مدد سے تم براہِ راست حکیم و علیم خدا کے حریمِ قدس تک رسائی حاصل کر سکو۔ دیں۔ اس انداز کو قرآن نے بہت اہمیت دی ہے اور متعدد اسالیبِ بیان سے اس کی وضاحت کی ہے:

افرئیتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه بھلا یہ تو بتاؤ کہ جو کچھ تم بوتے ہو اس کو تم اگاتے ہو یا ہم

ام نحن الزارعون ۰ لونشاء لجعلناہ حطاما فظلتم تفکھون ۰ (واقعہ : ۶۵)

اگانے والے ہیں ۔ ہم اگر چاہیں تو اس کو چورا چورا کر دیں ۔ اور تم باتیں ہی بناتے رہو ۔

وھوالذی انشأ جنت معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابھا و غیر متشابہ ط (انعام : ۱۴۱)

اور وہی اللہ ہے جس نے باغات کو پیدا کیا ۔ ان کو بھی جن میں بیلیں ٹٹیوں پر چڑھائی جاتی ہیں اور ان کو بھی جن میں بیلیں ٹٹیوں پر نہیں چڑھائی جاتیں ۔ اسی نے کھجور کو پیدا کیا ، اسی نے کھیتیاں پیدا کیں ، جن میں کھانے کی گوناگوں چیزیں اگتی ہیں ۔ اسی نے زیتون اور انار پیدا کیے جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں ۔

ھوالذی انزل من السماء ماء لکم منہ شراب ومنہ شجرفیہ تسیمون ۰ ینبت لکم بہ الزرع والزیتون والنخیل والاعناب ومن کل الثمرات ان فی ذالک لآیۃ لقوم یتفکرون ۰ (النحل : ۱۱)

وہی ذات ہے جس نے تمھارے لیے آسمان سے پانی برسایا ۔ اسی پانی کو تم پینے کے لیے استعمال کرتے ہو ، اور اسی سے وہ درخت اُگتے ہیں ، جن میں تم مال ڈھور چراتے ہو اور اسی پانی سے تمھارے لیے کھیتی ، زیتون ، کھجور ، انگور اور ہر قسم کے پھل اُگاتا ہے ۔ سوچنے والوں کے لیے اس میں بہت بڑی دلیل پائی جاتی ہے ۔

عالم نباتات کی طرفہ طرازیاں

قرآن حکیم نے نظر افروز زردی مائل سبزی کو ، لہلہاتی ہوئی کھیتی کو ، اور راحت افزا باغ ، غذا بخش اناج اور پھلوں کو بطور آیت اور دلیل کے پیش کیا ہے ۔ اس میں استدلال کے تین پہلو ہو سکتے ہیں ۔ جمالیاتی ، افادی اور وہ عجائب اور طرفہ طرازیاں جو نباتی نظام کی داخلی خصوصیات ہیں ۔ ہم یہاں صرف دو ہی پہلوؤں پر نظر ڈال لینا کافی سمجھتے ہیں ۔

۱ ۔ سوال یہ ہے کہ اس تمام عالم نباتات میں فیض رسانی کا جو ہمہ گیر قانون پایا جاتا ہے ،

اس کی مادّی اور میکانکی توجیہ کیا ہے۔ ایسا کیوں ہے کہ ان میں ہماری غذا کا پورا پورا اہتمام ہے، کیوں ان میں حیاتین کی وہ تمام قسمیں پائی جاتی ہیں جو انسانی اور حیوانی جسم کی تربیت، پرورش اور تحفظ کے لیے بہت ضروری اور مفید ہیں۔ مزید برآں ان میں ان ہزاروں عجیب وغریب عقاقیر اور جڑی بوٹیوں کے وجود کے لیے کیا وجہ جواز ہے جو محض انسانی امراض کے ازالہ کے لیے ہیں؟ کیا افادے اور فیض رسانی کی ان مخصوص نوعیتوں سے اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا کہ نظم واہتمام کی ان صورتوں کو پیدا کرنے والی ایک شفیق ورحیم ذات ہے جو ایک وقت مقررہ تک بہر حال ہمیں زندہ اور تندرست رکھنا چاہتی ہے تاکہ ہم اطمینان کے ساتھ تہذیب وتمدن کے صحت مند تقاضوں کی تکمیل کرسکیں۔

ہمیں معلوم ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جناب یہ تو حضرت انسان کی ہزاروں اور لاکھوں برس کی فکر وکاوش کا نتیجہ ہے کہ اس نے یہ بات دریافت کی کہ نباتات کے اس جنگل میں کون چیزیں ہمارے لیے غذا کا ذریعہ بن سکتی ہیں اور اناج اور پھلوں میں کون ایسے ہیں کہ جن سے لذت کام ودہن کا کام لیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ہزاروں برس کے تجربے نے عقاقیر اور جڑی بوٹیوں میں نفع رسانی اور شفابخشی کی خصوصیات معلوم کیں۔ اس دریافت اور انکشاف کا سہرا توان گنت انسانوں کے سر ہے جنھوں نے صدیوں کی محنت اور جانفشانی سے نباتات کے اس ہجوم میں ان نفع مند چیزوں کو ڈھونڈ نکالا یا ان کو چھانٹا اور ان سے طرح طرح کی دوائیں تیار کیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے نظم واہتمام کی کارفرمائیوں کا بھلا کیا دخل ہے۔؟

جواب بظاہر خاصہ تیکھا ہے لیکن اس میں مغالطہ (FALLACY) یہ پنہاں ہے کہ انسانوں نے محنت وجانفشانی سے انہی خصوصیات کو تو آخر دریافت کیا ہے کہ جو پہلے سے ان میں اللہ تعالیٰ نے ازراہِ شفقت وربوبیت ودیعت کر رکھی تھیں۔ ان کو پیدا تو نہیں کیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت ان اشیا میں اس لذت کو، اس فائدہ کو اور نفع وشفابخشی کی ان صورتوں کو جنم نہ دیتی تو سرے سے زندگی ہی اس کرۂ ارض پر اپنے وجود کو قائم نہ رکھ سکتی چہ جائیکہ دریافت وانکشاف کا مرحلہ پیش آتا۔ دور کیوں جایئے۔ اس بات پر غور کر لیجیے کہ وہ

پہلی غذا جو صاف اور صحت بخش اور تقاضائے عمر کے مطابق انسان کو دودھ کی شکل میں ماں کی چھاتیوں میں ملتی ہے، یہ محض اتفاق ہے اور اس کو بھی انسانی علم و شعور نے دریافت کیا ہے۔ کیا ماں کی مامتا، اس کی چھاتیوں میں دودھ کے خزائن کی فراوانی اور بچے میں اس دودھ کو حاصل کرنے کی خواہش و طلب اور معدہ میں استعداد ہضم۔ یہ ساری چیزیں محض بخت و اتفاق کا کرشمہ ہیں۔؟ ربوبیت اور پرورش کی یہ کھلی کھلی اور واضح نشانیاں آخر کیوں مادہ پرست انسانوں کو نظر نہیں آتیں۔

۲۔ جہاں تک نباتات کے داخلی نظام کی تجزیاتیوں کا تعلق ہے وہ بہت ہیں اور گہرا مطالعہ چاہتی ہیں۔ اختصار کے ساتھ جو خصوصیات اس نظام کو میکانکی نظام سے جدا کرتی ہیں وہ حفظ صنف، صلاحیتِ افزائش اور ایک طرح کی حساسیت ہے۔

حفظ صنف اور صلاحیتِ افزائش کے معنی یہ ہیں کہ پودوں، درختوں اور پھلوں کی جو الگ الگ خصوصیات ہیں وہ ہزاروں برس سے آج بھی وہی ہیں جو پہلے دن سے ان میں پائی جاتی تھیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں ہر ہر صنف صلاحیت افزائش کی وجہ سے اپنے مخصوص امتیازات کو آئندہ نسلوں میں اس طرح منتقل کرتی رہتی ہے جس سے قرن ہا قرن گذر جانے کے بعد بھی گیہوں گیہوں ہی رہتا ہے، چنا چنا ہی رہتا ہے اور انگور اور سیب باوجود اپنی بوقلمونیوں اور ذیلی قسموں کے اسی مزہ اور کیفیت کو باقی رکھنے میں کامیاب رہتے ہیں، جن کی وجہ سے ہم انگور کو انگور کہتے ہیں اور سیب کو سیب کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا ثبوت موہنجوڈارو اور فراعنہ کے مقابر سے دستیاب ہونے والے گندم اور دوسرے پودوں کی پیداوار سے مل سکتا ہے جن میں زمانہ کے عظیم تر تغیر کے باوجود کوئی بنیادی تبدیلی دکھائی نہیں دیتی۔ غور طلب یہ نکتہ ہے کہ کیا مشینوں میں توالد اور افزائش نسل کی یہ صلاحیت پائی جاتی ہے اور کیا مشین میں کسی ایسے جزو ترکیبی کا سراغ مل سکتا ہے جو حفظ صنف کے فریضہ کو ہمیشہ ہمیشہ انجام دیتا رہے؟

حساسیت کا مطلب یہ ہے کہ پودوں میں جہاں جہاں حفظ صنف کا داعیہ پایا جاتا ہے، وہاں ان میں یہ بھی صلاحیت ہے کہ مختلف ملکوں میں آب و ہوا کا اختلاف رنگ اور ضخامت

کے جن جزوی تغیرات کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس کو یہ قبول کریں اور اس ماحول میں اپنے آپ کو ڈھال لیں اور نئے تنوع کو جنم دیں۔

ان خصوصیات کے علاوہ جو چیز نباتات کو میکانکی حقیقت سے علیحدہ ایک زندہ حقیقت قرار دیتی ہے وہ اس کی نموپذیری ہے۔ یعنی اس کے ارتقا کی یہ شکل کہ ایک نباتی خلیہ دیکھتے ہی دیکھتے تناور درخت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نموپذیر نباتی خلیہ کا اندرونی نظام اس درجہ متحرک، پیچیدہ اور حیرت افزا ہے کہ کوئی ماہر نباتات یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ٹھس اور بے جان مادہ کا پیدا کردہ ہے۔

خود مادہ کے بارہ میں جو سطح وجود کی چوتھی اور آخری قسم ہے جو انقلاب آفریں انکشافات اس صدی میں ہوئے ہیں، ان سے میکانزم کا حسن حصین پاش پاش ہو کر رہ گیا ہے۔ اب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ نوات ذرہ (NUCLEUS) کو جو کہربائی خطوط گھیرے ہوئے ہیں، ان کی حرکت و جنبش میں علت و معلول کا کوئی نپا تلا اور جانا بوجھا قانون کارفرما نہیں۔ یہاں وہ عالم گیر تخلیقی سلسلہ یکسر ٹوٹ کر رہ جاتا ہے جو پوری کائنات مادی میں جاری و ساری ہے اور جس کی وجہ سے اس عالم میں ربط و ضبط، نظام اور باقاعدہ چلن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت حال کے پیش نظر محض بخت و اتفاق کا سہارا کافی نہ ہوگا۔ زمانہ حال کی تحقیق؛ اشکال کی اس نوعیت کو نکھار کر فکر و نظر کے سامنے لے آئی ہے کہ باطنِ ذرہ میں اگر کسی قاعدہ اور قانون کا پتہ نہیں چلتا تو نظم و قانون کی یہ استواریاں جو اس کائنات کی جان ہیں آئی کہاں سے ہیں؟ قاعدہ قاعدہ سے ابھرتا ہے لاقانونیت سے نہیں!

بظاہر جواب کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ خود ذرہ کی حرکت و جنبش میں کوئی تخلیقی قوت کارفرما ہے۔ یہی نہیں اس کارفرما قوت میں شعور و ادراک کے لطائف بھی ہیں اور یا پھر ارتقا کی ان تمام منزلوں کی دیکھ بھال اور نگرانی براہِ راست ایک علیم و خلاق ہستی کے سپرد ہے۔ جواب کی کسی بھی نوعیت کو تسلیم کر لیا جائے۔ یہ اختلاف الفاظ نتیجہ کو واحد ہے۔ یعنی تنہا یہ نوات ذرہ کے بس کا روگ نہیں کہ اس عالم کی گہما گہمیوں کی تخلیق کر سکے اور اس میں نکہت و رنگ کے ہزاروں اور لاکھوں تنوعات کو منصۂ وجود پر لا سکے۔ ضرور ہے کائنات کے

اس پردۂ زنگاری کے پیچھے کوئی سلیقہ شعار معشوق جلوہ گر ہو۔ مزید برآں اس صدی کا سب سے اہم سائنسی اعجاز یہ ہے کہ انسان ذرہ کو چیر کر اس بے پناہ توانائی کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے جو آگے چل کر ایک نئے تہذیبی عہد کا نقطۂ آغاز بن سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ذرہ پھٹ کر بے پناہ توانائی میں بدل سکتا ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ مادہ پہلے توانائی تھا۔ یہ توانائی کس نے پیدا کی اور پھر اس توانائی نے کب اور کیسے ٹھوس مادہ کا روپ دھارا؟ یہ سوالات بھی اپنی جگہ ایسے ہیں جو طبیعیات و الٰہیات کے طلبہ کے لیے خصوصیت سے شائستۂ التفات ہیں۔ اس سلسلہ میں سائنس سے دلچسپی رکھنے والوں کو جواب سوچنے سے پہلے اس نکتہ پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے کہ توانائی اور ذرہ میں اختلاف محض کمیت (Quantity) کا نہیں، نوعیت (Quality) کا ہے اور اختلاف کی یہ نوعیت دونوں میں جس خلیج کی نشاندہی کرتی ہے اس کو کسی بھی مادی اور میکانکی نظریہ سے پاٹنا ممکن نہیں۔

باب ۴

نظریۂ توحید اور اس کی اساس

توحید انسانی قلب وضمیر کی صدائے بازگشت ہے یا بُت پرستی کی تجرید؟

اللہ تعالیٰ کو فہم وادراک کے دائرے میں لانے کے لیے دو روایتیں قائم ہوئیں۔ دینی روایت، اور سائنسی روایت۔ سائنسی روایت نے اس مسئلہ کو کچھ اس انداز سے پیش کیا کہ انسان نے جب شعور وادراک کی آنکھ کھولی اور اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہا کہ اس وسیع تر پھیلی ہوئی کائنات میں کن قوتوں کی کارفرمائی ہے تو اس نے چاند، سورج کی چمک دمک سے متاثر ہو کر یہ سمجھ لیا ہو نہ ہو، یہی دو قوتیں اس دنیا کے مقدر پر اثر انداز ہونے والی ہیں پھر آہستہ آہستہ دوسرے نجوم وکواکب بھی اس عظمت میں ان کے شریک ہو گئے۔ اس کے بعد مرورِ زمانہ سے ان کے مندر بنے ہیکل تعمیر ہوئے اور پروہتوں اور پجاریوں کی کوششوں سے ان کے نائب اصنام کی شکل میں تراشے گئے اور اس طرح ہزاروں برس دنیا میں بُت پرستانہ تہذیب کا دور دورہ رہا۔ اس کے بعد کچھ ذہین اور حساس افراد نے بُت پرستی میں انسانی تذلیل محسوس کی اور یہ کہنا شروع کر دیا کہ کائنات کے بنانے اور بگاڑنے میں ان تراشیدہ بتوں کا کوئی حصہ نہیں۔ اس بزم کو آراستہ کرنے والی کوئی ایک جلیل القدر ہستی ہے۔ اسی کو پوجنا چاہیے اور اسی کی عظمت وبرتری کے گن گانے چاہئیں۔ اس اندازِ فکر کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے متعلق عقیدے اور اس کے بارے میں توحید کا جانا بوجھا تصور کسی معروضی حقیقت پر مبنی نہیں بلکہ یہ محض فطری ارتقا کا نتیجہ اور تجرید ہے۔ یعنی انسان جب تک مظاہر پرستی اور بُت پرستی کے دور سے نہیں گزرا، اس وقت تک اس کا ذہن توحید کی جانب

منتقل ہی نہیں ہو پایا۔

یہ سائنسی روایت جسے فلسفیانہ روایت کہنا زیادہ موزوں تعبیر ہے بہت قدیم ہے۔ ابیقوری حکما ہی کتنے تھے۔ اللہ اور اس کی صفات کا تصور موضوعی ہے معروضی اور حقیقی نہیں۔ اسی کو کومٹے، فیورباخ اور فرائڈ کے مختلف فلسفوں نے کمک پہنچائی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی کا تھکا ہارا انسان اللہ تعالیٰ اور اس کی توحید کو محض ڈھکوسلا سمجھ بیٹھا۔

دینی روایت میں توحید کا مسئلہ قلب و اذعان کا مسئلہ ہے

دینی روایت نے اس کے برعکس اس مسئلہ کو قلب و اذعان کا مسئلہ ٹھہرایا جو شک و شبہ کی ہر کھٹک سے بالاتر ہے۔

اَفِی اللّٰہِ شَكٌّ فاطر السّمٰوات و الارض۔ (ابراہیم: ۱۰)	کیا (تم کو) خدا (کے بارے) میں شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جو دل کی گہرائیوں میں ثبت ہے۔

وفی انفسکم افلا تبصرون۔ (الذاریات: ۲۱)	اور خود تمہارے نفوس میں، تو کیا تم دیکھتے نہیں؟

یہی نہیں اس روایت کی رو سے خود کائنات کا ذرّہ ذرّہ، اس کے وجود، اس کی تجلیات اور انوار پر شاہد عدل کی حیثیت رکھتا ہے۔

وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ واحد لا الٰه الا هو الرحمٰن الرحیم ۝ اِنَّ فی خلق السّمٰوات والارض واختلاف اللیل والنهار والفلك الّتی تجری فی البحر بما ینفعُ الناس وما انزل اللّٰه من السّمآءِ من مّاءٍ فاحیا به الارض بعد موتها و بث فیها من كلّ دآبّة وتصریف الریاح والسّحاب المسخر بین	اور لوگو تمہارا معبود خدائے واحد ہے اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بیشک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے اور کشتیوں (اور جہازوں) میں جو دریا میں لوگوں کے فائدے کے لیے رواں ہیں اور مینہ میں جس کو خدا آسمان سے برساتا اور اس سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ (یعنی خشک ہوئے پیچھے سرسبز) کر دیتا ہے اور

السمآءِ والارض لآیٰتٍ لقوم یعقلون۔ (البقرہ : ۱۶۴)

زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھرے رہتے ہیں عقلمندوں کے لیے (خدا کی قدرت کی) نشانیاں ہیں۔

اللہ تعالیٰ اور اس کی توحید کے بارہ میں اس مقدس روایت کو قائم کرنے والے وہ لاکھوں پیغمبر، حکما اور عارف ہیں، جنھوں نے اللہ تعالیٰ سے براہِ راست یہ روشنی پائی۔ جنھوں نے اپنے وجدان و ضمیر کی سطح پر ان نقوش کا مطالعہ کیا اور کائنات کے نظم و نسق اور حُسن و دل آویزی میں اس کے جمالِ جہاں تاب کی جھلک پائی۔

ووصّٰی بھا ابراھیم بنیہ ویعقوب یٰبنی ان اللہ اصطفیٰ لکم الدین فلا تموتن الا وانتم مسلمون ۝ ام کنتم شھداء اذ حضر یعقوب الموت اذ قال لبنیہ ما تعبدون من بعدی ۝ قالوا نعبد الٰھک والٰہ اٰبآئک ابراھیم واسمٰعیل واسحٰق الٰھاً واحداً ونحن لہ مسلمون ۝ (البقرہ : ۱۳۲)

اور ابراہیم نے اپنے بیٹوں کو اس بات کی وصیت کی اور (یعقوب نے بھی (اپنے فرزندوں سے یہی کہا) کہ خدا نے تمھارے لیے یہی دین پسند فرمایا ہے تو مرنا تو مسلمان ہی مرنا۔ بھلا جس وقت یعقوب وفات پانے لگے تو تم اس وقت موجود تھے، جب انھوں نے اپنے بیٹوں سے پوچھا کہ میرے بعد تم کس کی عبادت کرو گے تو انھوں نے کہا کہ آپ کے معبود اور آپ کے باپ دادا ابراہیم اور اسمٰعیل اور اسحاق کے معبود کی عبادت کریں گے جو معبود یکتا ہے اور ہم اسی کے حکم بردار ہیں۔

دینی روایت کے ثمراتِ شیریں

اس روایت سے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی زندگی میں انقلاب آیا۔ اس سے محدود اور کمزور انسانوں کا قوی اور برتر خدا سے رشتہ استوار ہوا، کردار و سیرت کے گوشے چمکے، سرشت انسانی کے جوہر کھلے اور عظمت انسانی نے تہذیب و تمدن کے ایسے حسین نقوش کو جنم دیا چشم فلک جس کی مثال دیکھنے سے قاصر رہی ہے۔ قرآن کا دعوےٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ اور

توحید کا نکھرا ہوا تصور ابتدا سے ہے، اس میں ارتقا تو کیا آلٹے تنزل ہوا اور شرک اسی تنزل کی یادگار ہے۔ انبیا علیہم السلام نے اول روز سے وحدانیت ہی کی تلقین کی اور ہر دور میں اسی کے رُخ و رخسار کو تابانیاں بخشیں۔ اس روایت کا تعلق جہاں ایک طرف انسان کے ضمیر و وجدان کے عرفان سے ہے وہاں دراصل اس کا تعلق آسمان اور اس کی فیض رسانیوں سے ہے اور سائنسی اور فلسفیانہ روایت زمین کی پیداوار ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں فرق نمایاں ہونا چاہیے۔ زمین کتنی بھی بلند ہو آسمانوں کی بلندیوں کو نہیں پہنچ سکتی۔ ہاں آسمان چاہے تو اپنی فیض رسانیوں سے زمین کی پستیوں کو رفعت عطا کر دے اور اس کی تاریکیوں کو اُجالوں سے بدل دے۔

یسعیاہ نبی کا ارشاد: آسمان اور زمین کی راہیں جدا جدا ہیں

یسعیاہ کے اس عارفانہ قول میں کس درجہ صداقت جھلک رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"میرے افکار تمھارے افکار نہیں ہو سکتے، نہ میری راہیں تمھاری راہیں ہو سکتی ہیں اس لیے کہ آسمان زمین سے کہیں بلند اور ارفع ہے۔ سو میری راہیں تمھاری راہوں سے اعلیٰ اور بلند ہیں اور میرے افکار تمھارے افکار سے بلند تر اور اونچے ہیں[1]۔"

ہم اس حقیقت کو بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تصور کو فلسفہ و فکر کی ترکتازیوں نے پیش نہیں کیا بلکہ یہ وہ مے عرفان ہے جس کو وحی کے خم و پیمانہ نے چھلکایا ہے۔ فلسفہ کی درماندگی اس لائق ہی کب ہے کہ اتنی بڑی حقیقت کو دریافت کر سکے۔ انسانی ذہن بہرحال محدود ہے اور زمان و مکاں کی جکڑبندیوں سے آگے نکل جانے کی استطاعت سے یکسر محروم۔ لہٰذا اس کا سرمایۂ کاوش کسی بھی مابعد الطبیعی انکشاف کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت کو ایک مشہور مغربی حکیم نے کتنے اچھوتے انداز میں بیان کیا ہے:

"یہ فلسفہ کا کام نہیں کہ دین کی حقیقتوں کو اُجاگر کرنے اور کسی شخص کے دل کو اس۔

---

[1] یسعیا: ۵۵: ۸، ۹

اُجالوں سے بہرہ مند کرے۔ کیونکہ دین کے گہرے نقوش پہلے سے ہر ہر دل پر مرتسم ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جہاں تک انسانی فطرت کا تعلق ہے فلسفہ اس بارے میں کبھی بھی نئی حقیقت کا اظہار نہیں کر سکتا۔ انسان کے مادی اور سمٹے ہوئے ذہن سے دین کی طرفہ طرازیوں کی توقع رکھنا اتنا لغو اور بعید از قیاس ہے جتنا کوئی شخص کتاب کا کوئی صفحہ کتے کے آگے کھول دے اور امید رکھے کہ یہ اس کے مشمولات کو سمجھ لے گا۔

وجہ ظاہر ہے جب تک کوئی شخص اپنی روحانی دلچسپیوں کو وسیع تر نہیں کرتا اور محدود دنیا کے ہنگاموں سے آگے نکل کر معرفت کی وادیٔ پُرخار میں قدم نہیں رکھتا، اس میں حصہ دار نہیں بنتا، باقاعدہ شریک نہیں ہوتا اور روح کی لطافتوں کو اپنا منتہائے نظر نہیں ٹھہراتا، ناممکن ہے کہ وہ زندگی کو کوئی بلندی عطا کر سکے اور اس کو بامعنی بنا سکے یا اپنے قلب و ذہن میں اس لطیف عنصر کو پا سکے جو اس وقت زیرِ بحث ہے۔[1]

علاوہ ازیں توحید کو بُت پرستی کی ارتقائی صورت قرار دینے میں گھپلا ہے۔ اس طرح انسان کے بارہ میں ہمیں رائے قائم کرنا پڑے گی کہ یہ ہمیشہ پہلے غلط سوچتا ہے اور پھر جب غلطی واضح ہو جاتی ہے تو بدرجہ مجبوری صحیح رائے اختیار کرتا ہے۔ ہم قدیم انسان سے متعلق اس سوئے ظن کے ہرگز قائل نہیں۔ ہم تو اس سے آگے بڑھ کر یہ کہیں گے کہ قدما نے آج سے ہزاروں برس پہلے اس حقیقت کو پالینے میں کامیابی حاصل کر لی تھی کہ اس کائنات کا مزاج محض مادی نہیں اور یہ کہ یہ کارخانہ صرف قوت اور کسی مادی محرک کے بل پر نہیں چل رہا ہے، بلکہ اس کے پیچھے روحانی عوامل کارفرما ہیں۔ بصیرت و ادراک کی اس نعمت سے ہمارا یہ سائنسی دور کس درجہ محروم ہے۔ اس کا اندازہ آپ خود لگا لیجیے۔ اس سے قطع نظر توحید اسی طرح کی ایک جانی بوجھی حقیقت ہے جس طرح مثلاً یہ احساس کہ فلاں کام بُرا ہے، فلاں کام اچھا ہے، فلاں شئے حسین ہے اور فلاں قبیح ہے۔

ظاہر ہے اخلاقیات و جمالیات کی ان قدروں میں کوئی ارتقاء رونما نہیں ہوا بلکہ جب سے

---

[1] فلاسفی آف ریلجن۔ انگلش ورشن جلد اوّل۔ ص ۴

انسان نے سمجھ بوجھ کی نعمت پائی ہے اس وقت سے حسن و قبح اور خیر و شر میں جو حدود و امتیاز پائے جاتے ہیں ان کو اچھی طرح جانتا اور پہچانتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب سے انسان نے معرفت کی آنکھ کھولی ہے، جب سے اس نے کائنات پر غور و فکر کرنے کی عادت ڈالی ہے، اس وقت سے یہ اس احساس سے برابر بہرہ مند رہا ہے کہ اس کائنات کو کسی علیم و حکیم ہستی نے پیدا کیا ہے اور پھر اس احساس کو ان لاکھوں اللہ کے بندوں نے ہر ہر دور میں زندہ و تابندہ رکھا ہے، جنھوں نے نہ صرف توحید کے اُجالوں کو عام کیا ہے بلکہ اس کو اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی میں برت کر بھی دکھایا ہے۔

توحید کا اثر فکر و عمل پر

توحید کی بحث تشنۂ تکمیل رہے گی، اگر ہم یہ نہ بتا پائیں کہ فکر و عمل پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ مسئلہ کا یہی پہلو ہمارے نزدیک حاصل بحث ہے۔ اس بارہ میں پہلے ہی قدم پر اس حقیقت کو جان لینا ضروری ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ عقیدہ نہ خشک منطقی اذعان کا نام ہے اور نہ اسے کسی بھی صورت میں محض تحکم ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک فعّال اور حد درجہ انقلابی عنصر ہے جس کو مان لینے کے بعد عمل و سیرت کا نقشہ بالکل بدل جاتا ہے۔ یہ ایک قوت کا نام ہے، ایک محرک اور زندہ عامل سے تعبیر ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے، آپ جس طرح کے عقائد کو اپنے فکر و ذہن کا جُز بنائیں گے، آپ کی زندگی اسی انداز کی غماز ہوگی۔ کیونکہ عقیدہ کے معنی ہی یہ ہیں کہ آپ نے، اپنے لیے پسند اور ناپسند کے کچھ پیمانے مقرر کر لیے ہیں اور زندگی سے متعلق کسی واضح تصور کو حرزِ جان بنا لیا ہے۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ تسلیم و رضا کا یہ اسلوب آپ کی زندگی، آپ کی سیرت اور روزمرہ کے معمولات کو ایک خاص روپ عطا کرے اور اگر یہ عقیدہ، اس کے برعکس محض ذہن کی چاردیواری میں محصور ہو کر رہ جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات میں آپ کے لیے سپر ثابت نہیں ہوتا تو اس کو عقیدہ و ایمان نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک خیال ہو سکتا ہے، اس کو ذہنی عیاشی بھی کہہ سکتے ہیں اور کسی اور نام سے بھی اس کو پکارا جاسکتا ہے۔ بہرحال یہ اس لائق ہرگز نہیں کہ عقیدہ و ایمان کی جگہ لے سکے۔

ایمان کے بارہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ژرف نگاہی

اس مرحلہ پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اس مسلک سے دھوکہ نہ کھانا چاہیے کہ ایمان میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔ حضرت الامام دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب ایک شخص اللہ تعالیٰ کی توحید اور آنحضرتؐ کی رسالت کو مان لیتا ہے تو اس کا صرف مان لینا، ایسا ہی مستند اور اسلامی معاشرہ میں اتنا ہی قابلِ لحاظ ہے جتنا کسی ولی اللہ یا بڑے سے بڑے صحابیؓ رسولؐ کا مان لینا کیونکہ نفسِ ایمان میں دونوں برابر اور یکساں ہیں جن لوگوں کو اسلامی فقہ و تفسیر سے شغف ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ ایمان کی کمی بیشی کا مسئلہ ہمارے ہاں صدیوں انتخوان نزاع رہا ہے اور محدثین اور فقہائے احناف میں دوران بحث میں اچھی خاصی لے دے ہوئی ہے اور تو اور اس سلسلہ میں کچھ حضرات نے تو حضرت الامام کو تہمت ارجاء سے متہم گرداننے میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کیا۔ ان لوگوں کی ذہنی مجبوری درحقیقت یہ تھی کہ چونکہ قرآن حکیم میں بار بار اس نوع کی آیات پڑھتے تھے:

فمنهم من يقول ايكم زادته هٰذه ايماناً۔ (توبہ: ۱۲۴)	تو بعض منافق (استہزا کرتے اور) پوچھتے ہیں کہ اس سورۃ نے تم میں سے کس کا ایمان زیادہ کیا ہے۔
واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً۔ (انفال: ۲)	اور جب انھیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو ان کا ایمان اور بڑھ جاتا ہے۔
ويزيد الله الذين اهتدوا هدى۔ (مریم: ۷۶)	جو لوگ ہدایت یاب ہیں خدا اُن کو زیادہ ہدایت دیتا ہے۔
والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم۔ (محمد: ۱۷)	اور جو لوگ ہدایت یافتہ ہیں ان کو وہ ہدایت مزید بخشتا ہے اور پرہیزگاری عنایت کرتا ہے۔

اور بجا طور پر ان سے یہ نتیجہ اخذ کرتے تھے کہ ایمان و ہدایت کسی جامد یا ساکن ورا کد حقیقت کا نام نہیں۔ بلکہ بعض داخلی و خارجی اسباب سے ان میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہماری رائے

ہیں اگر اس حقیقت پر غور کر لیا جائے تو شبہات کے بادل چھٹ جاتے ہیں۔ حضرت الامام کا منصب ایک ژرف نگاہ فقیہ کا منصب ہے لہٰذا وہ ایمان کے صرف اس پہلو سے بحث کرتے ہیں جس کا تعلق معاشرہ کی اسلامی ذمہ داریوں سے ہے اور محض یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب ایک شخص اسلام کو قبول کر لیتا ہے تو یہ قبول کر لینا چاہے کسی درجہ کا ہو اس سے یہ اس بات کا ذمہ دار ہو جاتا ہے کہ اسلام کے اوامر و نواہی کو تسلیم کرے اور معاشرہ کے سامنے اپنے کو جواب دہ تصور کرے۔ دوسرے لفظوں میں حضرات احناف ایمان کے فقہی پہلو سے تعرض کرتے ہیں اس کے نفسیاتی پہلوؤں سے نہیں اور ہم جب عقیدہ و ایمان کو پوری زندگی پر اثرانداز قرار دیتے ہیں تو ہمارے سامنے اس کے نفسیاتی پہلو ہوتے ہیں اور انہی نفسیاتی پہلوؤں پر قرآن حکیم کی محولہ آیات کا اطلاق ہوتا ہے۔

توحید کے بعض احوال و تجربات کی تشریح ممکن نہیں

توحید کے ذہن و قلب یا کردار و سیرت پر کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیلات میں جانے سے پہلے اس استثنا کو ملحوظ رکھنا ہوگا کہ ان میں وہ کیفیات داخل نہیں جن کا تعلق یکسر ہمارے داخل و باطن سے ہے یعنی اس سے کہ انسان کن لذتوں کو دامن دل میں سمیٹتا ہے۔ کن معارف و تجلیات کا ہدف بنتا ہے۔ کن لطائف کی بیداری سے بہرہ مند ہوتا ہے اور کن انوار و تائیداتِ غیبی سے شب و روز دوچار ہوتا ہے یا ایک موحدؔ اللہ اور صرف اللہ پر بھروسہ رکھنے والا انسان کس درجہ سرور و اطمینان کی دولت سے مالا مال ہے۔

یہ وہ امور ہیں جن کو کسی خارجی حوالہ سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ان سے کچھ وہی پاکیزہ نفوس آشنا ہیں جو ان سے براہِ راست دوچار ہیں۔ توحید اور مجاہدہ و ریاضت کو اولین اساس قرار دیتے ہیں اور سیر الی اللہ کے مرحلہ میں اسی کو اپنا مبدا و منتہا ٹھہراتے ہیں، جو توحید ہی کی صاف ستھری آب و ہوا میں سانس لینے کے عادی ہیں اور توحید ہی کے تغذیہ پر جن کی قوت روحانی کا دارومدار ہے۔

یہ وہ احوال ہیں جن سے اہلِ تاملِ قطعی آگاہ نہیں ہو سکتے۔ ان احوال و کوائف سے آشنائی

پیدا کرنے کی پہلی شرط یہ ہے کہ تعلق باللہ کو محبت و عشق کی بنیاد پر استوار کیا جائے یعنی اللہ کو اس طرح چاہا جائے کہ اس کی آرزو میں راتیں کٹیں، دن بیتیں، ہر رات نالۂ صبح گاہی پر ختم ہو اور ہر صبح نئی آرزوؤں اور تمناؤں کا آفتاب لے کر طلوع ہو، خشوع و اخلاص سے محبت کے اس دلبستان کی آبیاری کی جائے اور اس راہ میں پیش آمدہ مشکلات کو خندہ پیشانی برداشت کرنے کی خو ڈالی جائے۔ یاد رہے کہ تعلق باللہ کی یہ نوعیت یک طرفہ نہیں ہو گی بلکہ جانبِ قدس سے بھی محبت کا جواب محبت ہی سے دیا جائے گا۔

اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِیْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ۝ نَحْنُ اَوْلِیٰٓؤُكُمْ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَةِ ۚ (حٰم السجدۃ : ۳۰)	جن لوگوں نے کہا کہ ہمارا پروردگار خدا ہے۔ پھر وہ اس پر قائم رہے۔ اُن پر فرشتے اتریں گے (اور کہیں گے) کہ نہ خوف کرو اور غمناک نہ ہو اور بہشت کی جس کا تم کو وعدہ کیا جاتا ہے خوشی مناؤ۔ ہم دنیا کی زندگی میں بھی تمہارے دوست تھے اور آخرت میں بھی تمہارے رفیق ہیں)

جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ توحید پر عمل پیرا انسان کھلے بندوں اللہ تعالیٰ کی تائیدات کا مشاہدہ کرے گا اور خوف و حزن کی چیرہ دستیوں سے اپنے کو محفوظ پائے گا۔

پہلا اور عظیم تر اثر احساسِ یکتائی

توحید کا پہلا اور عظیم تر اثر فکر و ذہن پر یہ مرتب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی یکتائی سے اس میں اپنی یکتائی کا احساس بیدار ہونا شروع ہو جاتا ہے اور انسان یہ سچ سمجھنے لگتا ہے کہ یہ بہتر و احسن ہی نہیں عبد اور اللہ کا بندہ بھی ہے یا کائنات میں اس کی حیثیت صرف حیاتیاتی عنصر ہی کی نہیں بلکہ اس سے سوا اور اس سے زیادہ یہ کسی بڑی حقیقت سے بھی تعبیر ہے۔ ایسی بڑی حقیقت جس کی جڑیں اگر ایک طرف زمین میں گڑی ہیں تو دوسری طرف اس کے امکاناتِ ارتقا کی شاخیں آسمان کی پاکیزہ اور مقدس فضا کو چھو رہی ہیں اور احساسِ عبدیت کا یہی وہ مقام ہے جہاں اس کے اخلاقیات کی سرحدیں ایک ایسے انسان سے جُدا ہوتی ہیں جس کا اللہ تعالیٰ سے کوئی رابطہ نہیں، جو صرف بشر ہے، صرف حیوان ہے اور عبدیت کی سطح پر فائز نہیں ہو پایا۔

بات یہ ہے اگر یہ انسان اپنی عظیم علمی فتوحات کے باوجود صرف حیاتیاتی ارتقا کی آخری کڑی ہے اور اس نے تعلق باللہ کی رفعتوں کو نہیں اپنایا تو پھر اس کی زندگی کا نقشہ اونچے روحانی درجات سے محروم رہے گا۔ اس صورت میں اس کا منتہائے کمال زیادہ سے زیادہ یہی رہے گا کہ ایسی تہذیب ترتیب دے اور ایسی اقدار ترتیب دے جو اس کی خواہشاتِ نفس کی تکمیل کی ضامن ہوں۔ خواہشات اور جسمانی ونفسانی آرزوؤں کے آگے کے مقامات ارتقا اس کی نظروں سے قطعی اوجھل رہیں گے۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ تہذیب انسانی کی معراج بس یہی ہے، انسان آزادی سے کھائے پیے، جنسی جذبوں کی تسکین چاہے اور بالآخر چپکے سے موت کی آغوش میں جا سوئے۔ ابیقوری حکما جب یہ کہتے ہیں کہ زندگی کا مقصد حصول لذت ہے یا بینتھم جب زندگی کا نصب العین یہ ٹھہراتا ہے کہ انسان اس دنیائے فانی میں جس قدر ہو سکے نفع وفائدہ سے اپنا دامنِ طلب بھر لے تو وہ انسانیت کی اسی تعبیر کو فلسفہ کی اصطلاحوں میں بیان کرتا ہے جس کے مطابق انسان اپنی فطرت، مزاج اور خصوصیات کی رُو سے تمام تر حیوان ہی ہے۔

انسان کی اخلاقی وروحانی پستی کا اصل سبب

دراصل انسان کے بارہ میں یہی وہ نقطۂ نظر ہے جس نے موجودہ مغربی تہذیب کی بے اعتدالیوں کو جنم دیا ہے۔ انفرادی سطح پر اس سے جو بے راہ روی اور خود غرضی پیدا ہوتی ہے اس کو ہر کوئی جانتا ہے، اسی طرح اجتماعی لحاظ سے بھی وہ نقطۂ نظر ہے جو استحصال اور ظلم کی شیطانی قوتوں کو ابھار دینے کا باعث بنتا ہے اور کیوں نہ بنے کہ جب لذت سے بہرہ وری ہی گھوم پھر کر زندگی کا نصب العین قرار پایا اور نفع وفائدہ کا حصول ہی انسان کی آخری منزل ٹھہرا تو وہ کون احمق ہے جو عاجل اور خود غرضانہ حسی لذات سے خواہ مخواہ محرومی اختیار کرے۔ موجودہ تہذیب کا سب سے بڑا المیہ یہی تو ہے کہ ایک طرف علم وہنر کی نابش وضو نے انسان کو آسمان تک اچھال دیا ہے، اس کے لیے بے اندازہ سہولتیں اور آسائشیں مہیا کی ہیں، اسے صاف ستھرے رہن سہن کا عادی بنایا ہے، لیکن دوسری طرف، یہ اپنی عادات واخلاق کے اعتبار سے ہنوز حیوانیت کے عہدِ بادیہ سے آگے نہیں بڑھ پایا۔

انسانی فطرت کے علاوہ کچھ اور گوشے اور وسعتیں بھی ہیں

اس کے برخلاف توحید انسان کو جو احساس عطا کرتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے گوشت پوست اور جذبات و احساسات کے اعتبار سے اگرچہ ایک حیوان ہی ہے تاہم اس کی فطرت میں اس کے علاوہ کچھ اور وسعتیں بھی پنہاں ہیں۔ کچھ اور مقدس عناصرِ ارتقا بھی ہیں اور کچھ اور گوشے اور دریچے بھی ہیں جن کا تعلق عبودیت کی ان غیر محدود پنہائیوں سے ہے جن کی سرحدیں آخر آخر میں فضائے حق کی نورانی وسعتوں سے جا ملتی ہیں، تصور کی بلندی و پستی ہی تو وہ شئے ہے جس کے ذریعے انسان اونچا اٹھتا اور آسمانوں پر پرواز کرتا ہے یا پھر قعرِ مذلت میں گر پڑتا ہے۔ عقیدۂ توحید انسان کو اسی بلند تر تصورِ حیات سے روشناس کراتا ہے۔

غور کیجیے تو نکرکے یہ دونوں انداز اپنے نتائج و ثمرات کے لحاظ سے کس درجہ مختلف ہیں۔ ایک تہذیب اور ایک نظامِ اخلاق سراسر حیوانیت کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے اور دوسرا نقشہ اس اسلوب کا حامل ہے کہ انسان اللہ کا نائب ہے، اللہ کا خلیفہ ہے اور اسے اس کائنات میں اس جمال جہاں آرا کو پھیلانا ہے۔ اسی خیر و برکت کی تلقین کرنا ہے اور محبت و عدل کی انہی اقدارِ مقدر کو فروغ دینا ہے جس کا اکتساب اس نے تعلق باللہ کی بنیاد پر محبوب اور جمیل خدا کی ذات و صفات سے کیا ہے۔ دونوں میں فرق و امتیاز کی حدود اس وقت زیادہ گہری اور واضح ہو جاتی ہیں، جب توحید فرد کی اصلاح و تعمیر سے آگے بڑھ کر اجتماعی دائرہ میں ایک جیتی جاگتی تہذیب کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ تاریخ کے اوراق اس بات کی شہادت دیں گے کہ آج سے چودہ سو برس پہلے ایک گروہ نے ثقافت کے اس رُخ کو نہ صرف اپنایا اور اس کے ثمر و نتیجہ سے فائدہ اٹھایا، بلکہ اس مقام کو حاصل کر لینے میں بھی کامیابی حاصل کی، جس کی قرآن نے ان الفاظ میں عکاسی کی ہے:

..... تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله و رضواناً۔ (الفتح : ۲۹)	(اے دیکھنے والے) تو ان کو دیکھتا ہے کہ (خدا کے آگے) جھکے ہوتے سربسجود ہیں اور خدا کا فضل اور اس کی خوشنودی طلب کر رہے ہیں۔

توحید کا دوسرا اثر۔ انسان اور کائنات میں ثنویت کی نفی

توحید کا دوسرا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کائنات، معاشرہ اور اس کی آرزوؤں اور تمناؤں میں جو ایک طرح کی دوئی، اجنبیت یا غیریت ہے وہ دُور ہو جاتی ہے اور انسان اپنے گردوپیش اور حالات وظروف کو اپنا مخالف سمجھنے کے بجائے اپنا دوست سمجھنے لگتا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے تاحدّ نظر پھیلا ہوا یہ عالم اور انسان ایک ہی نظام ربوبیت کا حصہ ہیں۔ جس خدا نے اس کائنات کو بنایا ہے، وہی خدا تو ہے جس کے دستِ ہنرپرور نے انسانی فکر وتعقل کی پرورش کی ہے اس لیے ناممکن ہے ان دونوں میں حقیقی اختلاف رونما ہو یا دونوں اپنی فطرت وجود کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد ہوں۔ ہاں یہ البتہ درست ہے کہ انسان کی خواہشات اور آرزوؤں کا دامن چونکہ وسیع اور بوقلموں ہے۔ اس لیے قدرتی طور پر ان کی تکمیل کی راہ میں اس کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور کبھی کبھی جب حالات وفضا کو ناسازگار پاتا ہے تو یوں محسوس کرنے لگتا ہے جیسے اس کو دو مختلف سکیموں کے ماتحت پیدا کیا گیا ہے اور ان دونوں میں حقیقتاً کوئی ہم آہنگی یا یکجہتی پائی نہیں جاتی۔

کائنات اور آرزوؤں کے اس ظاہری اختلاف ہی میں تو تہذیب وتمدن کے ارتقا کا راز پوشیدہ ہے۔ اگر بیماری نہ ہو، شر نہ ہو اور ناسازگاریٔ حالات نہ ہوتی تو انسانی فکر وکاوش کے لیے کوئی محرک بھی نہ ہوتا۔ پھر نہ علم طب ہوتا، نہ اصلاح وتعمیر کا کوئی نقشہ ہوتا، نہ سائنس معجزات دکھاتی، نہ ٹیکنالوجی ترقی کرتی اور نہ آج کے انسان کو تہذیب وتمدن کی اس درجہ سہولتیں اور آسائشیں حاصل ہوتیں۔ اس کی ذات اور عالم خارجی میں، بظاہر یہ اختلاف ہی ہے جس نے اس کی اس فکری پرواز کو بال وپر بخشے ہیں اور اسے اس لائق ٹھہرایا ہے کہ یہ کائنات میں اپنی جدوجہد اور کاوش سے خیروبرکت کے اسباب کو عام کر سکے۔

انسان کا اشکال یہ نہیں کہ اس میں اور اس کے گردوپیش پھیلی ہوئی کائنات میں ایسا تضاد رونما ہے کہ جن پر قابو نہیں پایا جا سکتا۔ یا حقیقتاً "کوئی دُوری اور اجنبیت پائی جاتی ہے جو دُور نہیں کی جا سکتی۔ اس کا اشکال یہ ہے کہ یہ جب ماحول کی چیرہ دستیوں کے خلاف جنگ کی طرح

ڈالتا ہے، ناکامیوں سے برد آزما ہوتا ہے اور مایوسیوں سے لڑتا ہے تو اپنے کو تنہا محسوس کرتا ہے۔ اس مرحلہ میں توحید اس کا ہاتھ پکڑتی ہے، اس کو سہارا دیتی ہے اور اس کے دل میں معیت الٰہی کی قندیلیں فروزاں کرتی ہے۔ زندگی بجائے خود تکلیف دہ نہیں اور نہ یہ کائنات اپنی حقیقت و اصل کے اعتبار سے معاندانہ خو بُو اور روش ہی رکھتی ہے۔ مصیبت کا اصل باعث زندگی کے بارہ میں غلط اور مایوس کن نقطۂ نظر ہے اور اگر اس نقطۂ نظر کو بدل دیا جائے اور قنوط ویاس کی راہ سے ہٹ کر، امید و رجا کے بل پر آگے بڑھنے کی کوشش کی جائے تو انسان کی آدھی مشکلات ختم ہو جاتی ہیں۔ نظریۂ توحید سب سے پہلے تو کائنات کے بارہ میں اس غلط فہمی کو دور کرتا ہے اور اس حسنِ ظن کو بیدار کرتا ہے کہ یہ کائنات نہ صرف یہ کہ معاندانہ انداز و اسلوب سے تہی ہے بلکہ اس کے وجود کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ تم اس سے تعاون کرو، اس پر قابو پاؤ، اس سے فائدہ اٹھاؤ۔

وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعاً۔ (الجاثیہ: ۱۳)	اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام میں لگا دیا۔
وسخر لکم الیل والنھار والشمس والقمر۔ (النحل: ۱۲)	اور اسی نے تمہارے لیے رات اور دن اور سورج اور چاند کو کام میں لگایا۔

توحید کا تیسرا اثر حصولِ یقین کی یہ سطح کہ خدا ہر حال میں ہمارے ساتھ ہے

جب ایمان کی سطح پر انسان کے دل میں کائنات کے بارہ میں یہ حسنِ ظن پیدا ہو جائے تو پھر توحید اس سے آگے بڑھ کر یہ یقین بھی دلاتی ہے کہ تمہاری جد و جہد میں خدا برابر تمہارے ساتھ ہے۔ تم اگر وسائل و ذرائع اختیار کرنے کے سلسلہ میں صحیح راہ پر گامزن ہو تو کامیابی قطعی تمہارے قدم چومے گی۔

اِنَّ اللّٰہ لا یضیع اجر المحسنین۔ (توبہ: ۱۲۰)	کچھ شک نہیں کہ خدا نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا۔
انہ من یتق ویصبر فان اللّٰہ لا یضیع اجر المحسنین (یوسف: ۹۰)	جو شخص خدا سے ڈرتا اور صبر کرتا ہے تو خدا نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا۔

اس دنیا کی کامرانیاں جہاں اسباب و وسائل کی رہینِ منت ہیں وہاں یہ بھی واقعہ ہے کہ بسا اوقات یا تو صحیح اسباب و وسائل کی تشخیص ہی نہیں ہو پاتی اور اگر وسائل کی تشخیص کا مرحلہ طے بھی ہو جائے تو پھر ان اسباب و وسائل تک رسائی کا مرحلہ ایک دشوار گزار وادی کے روپ میں آکھڑا ہوتا ہے اور اسے بھی عبور کر لیجیے تو کچھ اور مخفی رکاوٹیں اس طرح ابھر کر راستہ روک لیتی ہیں، انسان جس سے حیران رہ جاتا ہے کیونکہ عین اس وقت مایوسیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جب کامیابی بظاہر یقینی ہوتی ہے یعنی امید اور آس کی کمند ٹھیک اس وقت ٹوٹ جاتی ہے جب اس میں اور لبِ بام میں دو ہی چار ہاتھ کا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ توحید کا عقیدہ ایسی صورتِ حال سے نمٹنے کے لیے ہمیں توکّل کا سبق دیتا ہے۔ توکّل کے معنیٰ ترک اسباب کے نہیں جیسا کہ عام لوگوں نے سمجھ رکھا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کام میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس میں کامیابی کے جملہ امکانات پر ایک نظر ڈالی جائے اور حسب استطاعت ان امکانات و وسائل سے تعرض بھی کیا جائے تاکہ اس راہ کی دشواریوں کا سدِباب کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یقین و اذعان کی اس کیفیت کی بھی دل میں پرورش بھی کی جائے کہ کامیابی کی اصل کلید اسباب نہیں مسبب الاسباب ہے۔ چنانچہ اگر کام صحیح ہے، درست ہے اور مقصد نیک ہے تو اللہ اسباب کی فراہمی میں میرے ساتھ ہے۔ میرے ارادوں اور منصوبوں میں، اس کی کارسازی اور توفیق برابر شاملِ حال ہے۔

ومن یتوکل علی اللہِ فھو حسبہ ؕ اور جو خدا پہ بھروسہ رکھے گا تو وہ اس کو کفایت کرے گا۔
(الطلاق : ۳)

توفیق الٰہی کی تشریح

اس توفیق و عنایت الٰہی کی خاص صورت کو منطق کے مقدمات کی شکل میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا تعلق سراسر تجربہ سے ہے۔ اس رابطہ سے ہے جو عبد و معبود کے مابین استوار ہے اور یقین و اذعان کے اس درجہ سے ہے جو اسباب و ذرائع سے انسان کو پھیر کر اس خدائے قدوس کی چوکھٹ پر لا گراتا ہے جس نے اس وقت اس کی مدد کی۔ جب اس میں اسباب و ذرائع کا شعور بھی پیدا نہیں ہوا تھا اور اس وقت اس کی تربیت اور پرورش کا اہتمام کیا۔ جب یہ ایک مضغہ

گوشت سے زیادہ کچھ اور نہ تھا۔

توکل کے دو مقام، توکل عام اور توکل خاص یاد رہے توکل کے دو مقام ہیں۔ ایک مقام تو عوام کا ہے اور ایک خواص کا۔ عوام کے لیے یہی ضروری ہے کہ اسباب و ذرائع کو کبھی بھی نظروں سے اوجھل نہ ہونے دیں۔ اگر بیمار ہوں تو طبیب کی طرف رجوع کریں۔ بیکار ہوں تو کاروبار کی بوقلموں صورتوں پر غور کریں اور مناسب تدابیر اختیار کرنے سے گریز نہ کریں۔ یعنی آنحضرت صلعم کے ارشاد کے مطابق پہلے زانوئے اشتر بند پر عمل کریں اور اس کے بعد معاملہ اللہ کی کارسازی پر چھوڑ دیں۔ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے وہ ان لوگوں کی ہر طرح مدد کرے گا۔ ہم جب توکل کی اس نوعیت کو عوام کا توکل کہتے ہیں تو اس سے مراد اس گروہ کی توہین یا استخفاف نہیں، بلکہ محض اس فرق کو بیان کرنا ہے جو توکل کی دو صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ ورنہ عام کاروبارِ حیات چلانے کے لیے اور تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو آگے بڑھانے کے نقطۂ نظر سے اس مقام کا ہونا بجائے خود بہت ضروری ہے۔

توکل کی دوسری صورت خواص سے متعلق ہے۔ خواص سے مقصود ایسے بلند حوصلہ افراد ہیں جو اپنی محدود خواہشات اور آرزوؤں سے دست بردار ہو چکے ہیں اور اپنے سامنے رضائے الٰہی کے سوا اور کوئی تمنا نہیں رکھتے۔ جو اللہ کی خوشنودی کے لیے زندہ ہیں اور اسی پر خوش ہیں۔ ان کا توکل یہ ہے کہ اپنی تمام تر توانائیوں اور کوششوں کو اس آرزو کی تکمیل میں کھپا دیتے ہیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ اسے ملنے کی سعادت نصیب ہو، کس طرح وہ راضی ہو، کس ڈھنگ سے وہ اپنائے اور کس جتن سے وہ اپنے غلاموں اور حلقہ بگوشوں میں شامل کر لے۔ یہ لوگ اپنی ضروریات کا سارا بار اس محبوبِ حقیقی کی عنایاتِ بے پایاں کے کندھوں پر ڈال دیتے ہیں۔ جس کے ساتھ انھوں نے وفا و محبت کا عہد و پیمان کر رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ ازراہِ کرم اس توکل کے صدقے ان کی ضروریات کا خود کفیل اور ضامن ہو جاتا ہے۔

الیس اللہ بکاف عبدہ۔ کیا خدا اپنے بندوں کو کافی نہیں۔

(زمر: ۳۶)

توحید کا جان آفرین عقیدہ دل میں استغنا، خودداری اور جملہ خطرات کے مقابلہ میں بے خوفی و بے نیازی کے جذبہ کی داغ بیل بھی ڈالتا ہے اور انسان کے باطن میں یقین کا ایسا دبستان سجا دیتا ہے جس کی شمیم آرائیوں سے کردار و سیرت کے گوشے مہک اٹھتے ہیں۔ جب ایک مسلمان اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھے گا کہ میں جب بھی اس کے باب اجابت پر دستک دوں گا، وہ اس کو سنے گا اور اس کی دعاؤں کو پذیرائی بخشے گا تو ظاہر ہے کہ اس کو اطمینان حاصل ہوگا، اس میں اعتماد و حوصلہ پیدا ہوگا اور یہ اس لائق ٹھہرے گا کہ کشاکش حیات کا دلجمی سے مقابلہ کر سکے۔ یہی نہیں ذاتِ گرامی جب پکار پکار کر دعوت دے گی کہ مانگو اور طلب و آرزو کا دامن پھیلاؤ تو کون ایسا محروم اور بدقسمت ہوگا جو اس کے ساتھ دوستی اور عبودیت کا رشتہ جوڑنے کی کوشش نہ کرے۔

وقال ربکم ادعونی استجب لکم۔ (المؤمن : ۶۰)	اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ تم مجھ سے دعا کرو میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا۔
واذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان۔ (البقرۃ : ۱۸۶)	اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہہ دو کہ) میں تو (تمہارے) پاس ہوں، جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی یکتائی اور تقاضائے توحید کے جہاں یہ معنی ہیں کہ کوئی بھی اس کی صفات میں اس کا شریک اور ساجھی نہیں، وہاں یہ بھی ہیں کہ بخشش و رحمت اور جود و دستگیری کے معاملہ میں بھی اس کی کوئی نظیر پائی نہیں جاتی۔ غور کیجیے بھلا اس کے سوا اور کون ہے جو انسان کے گوشت پوست اور روح و جان سے بھی زیادہ قریب تر ہونے کا دعوےٰ کرے۔

نحن اقرب الیه من حبل الورید۔ (ق : ۱۶)	اور ہم اس کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

توحید کا چوتھا اہم اثر : ذہن منطقی طریق فکر اختیار کر لیتا ہے ان اہم فوائد کے علاوہ توحید کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس

سے انسانی فکر و تدبر خالصتاً سائنسی اور علمی اسلوب اختیار کر لیتا ہے اور ذہن، توہمات اور بُت پرستی کے تمام پردوں کو چاک کر کے اس روشنی کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ یہ کائنات نظم و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اس میں علل و اسباب کی ہم آہنگی اور استواری ہے، اس میں ایک ہی قانون کا چلن ہے اور ایک ہی فطرت کی کارفرمائی جلوہ گر ہے۔ کیونکہ اگر یہاں دو خدا ہوں، دو قانون ہوں اور تخلیق و آفرینش کے اختیارات دو یا اس سے زیادہ طاقتوں میں انضمام پذیر ہوں تو یہ کارخانہ کھٹ سے برباد ہو کر رہ جائے۔

لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا۔ اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے۔ (الانبیاء : ۲۲)

کائنات کی وسعتوں اور بوقلمونیوں کے باوجود اس میں قانون کی یک رنگی، استواری اور نتائج و اسباب میں نپے تُلے ایک ہی نہج کی نشاندہی ایسی چیزیں ہیں جن سے ان تمام غیر سائنسی افکار و توہمات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن کو شرک نے پیدا کر رکھا تھا۔ اور ہمیں کہنے کی اجازت دیجیے، کائنات کے بارہ میں یہی وہ صاف ستھرا عقیدہ تھا جس نے ماضی میں مسلمانوں میں علم و تحقیق کے دریچوں کو وا کیا، جس نے سائنسی رجحانات کی پرورش کی اور مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ یونان کے خزائنِ فکری سے استفادہ کریں۔ ہم مستشرقین کے اس نقطۂ نظر سے متفق نہیں ہیں کہ مسلمانوں میں علوم و فنون کے لیے تشنگی کا اظہار خارجی اسباب سے اُبھرا یعنی انھوں نے محض اس وقت فلسفہ اور منطق کی طرف اپنی رغبت و میلان کا اظہار کیا، جب ان کو مختلف اقوام کے ساتھ بحث و مناظرہ کے درمیان اس کی ضرورت محسوس ہوئی اور انھوں نے جان لیا کہ یونانی علوم سے آراستہ ہوئے بغیر اسلامی تہذیب کی برتری ثابت کرنا دشوار ہے۔ ہم اس حقیقت کو مانتے ہیں کہ مسلمانوں نے جب دوسرے فکری دھاروں کا سامنا کیا تو انھیں بحث و مناظرہ کی مصلحتوں کے پیشِ نظر اس دور کی تابش و ضیا سے قلب و ذہن کو منور کرنے کی ضرورت شدت سے محسوس ہوئی مگر صرف اتنی سی بات سے مسلمانوں کے اس عظیم جذبۂ تحقیق و تفحص کی توجیہ نہیں ہو پاتی جس کے پیشِ نظر یہ جملہ علوم و فنون کی طرف دیوانہ وار بڑھنے پر مجبور ہوئے کہ زمین کا کونہ کونہ چھانیں، علم النجوم کے رازوں کو دریافت کریں، طبیعیات میں نئے نئے

تجربے کریں، طب، فلسفہ اور منطق کے سرچشموں سے پیاس بجھائیں اور اس جہادِ علمی میں اپنی ہم عصر قوموں سے فخر و پندار کے علم چھین لیں۔ اس جذبہ طلب و جستجو کے پیچھے جو اسباب کارفرما تھے وہ سراسر داخلی تھے۔ یہ قرآن کی اس تعلیم کا فیض تھا جس نے مسلمانوں کو کائنات میں غور و فکر کی دعوت دی، جس نے مشرکانہ توہمات پر کاری ضرب لگائی اور توحید کے ذریعہ اس یقین کو بیدار کیا کہ اس کارگاہِ حیات میں نتیجہ و سبب میں جو لزوم پایا جاتا ہے اور اسباب کی کڑیاں جس طرح مسببات سے وابستہ ہیں اس میں صرف ایک ہی قانون اور قاعدہ کا چلن ہے۔ اس میں دورنگی پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ اگر اس کائنات کا پروردگار ایک اور یقیناً ایک ہے تو منطقی طور پر یہ ممکن نہیں روا دے، دو قانون اور فرماں روائی کے دو الگ الگ اسلوب پائے نہیں جا سکتے۔

باب ۵

نماز اور اس کے اثرات

توحید کے بعد دوسرا عامل جس سے فرد کا قلب و ذہن بدلتا ہے اور کردار و سیرت کی نئی تشکیل ہوتی ہے، نماز ہے۔ اس کی اہمیت کا اس سے اندازہ لگایئے کہ اگر صرف لفظ صلوٰۃ ہی کو اس کے دوسرے مشتقات سے الگ کرکے دیکھا جائے تو قرآن حکیم کی مختلف سورتوں میں تقریباً ۶۷ مرتبہ اس کا ذکر آیا ہے۔ ہر جگہ سیاق و سباق کی مناسبتیں جدا ہیں۔ کہیں اس بات کا تذکرہ ہے کہ نماز کا متعین اوقات میں ادا کرنا ضروری ہے:

ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتاباً موقوتاً ہ (النساء - ۱۰۲)	بے شک نماز مسلمانوں پر ایسا فرض ہے جس کا وقت متعین ہے۔

کہیں اوقات کی وضاحت ہے:

واقم الصلوٰۃ طرفی النہار و زلفاً من الیل - (ہود: ۱۱۴)	اور نماز قائم رکھو، دن کے دونوں کناروں اور رات کے حصوں میں۔
اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس الی غسق الیل - (اسرا: ۷۸)	نماز قائم کرو سورج ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک۔

کہیں اس بات کی صراحت ہے کہ پانچ نمازوں میں کن نمازوں کو روحانی برکات کے اعتبار سے زیادہ فضیلت حاصل ہے:

ان قرآن الفجر کان مشھوداً۔ (اسرا: ۷۸)	اور صبح کو قرآن پڑھنا۔ بلاشبہ صبح کو قرآن پڑھنے میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔
حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی۔ (البقرۃ: ۲۳۸)	تمام نمازوں کی نگہبانی کرو اور صلوٰۃ وسطیٰ کی۔

کہیں نماز کے آداب و شرائط ظاہری کی تفصیل بیان کی گئی ہے :۔

یاایھاالذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم۔ جب نماز کے لیے کھڑے ہونا چاہو تو اپنا منہ دھوو۔

(مائدہ : ۶)

اور کہیں اس نقطۂ اخلاص پر روشنی ڈالی گئی ہے جس پر عبادات کی تمام صورتوں کو مرکوز ہونا چاہیے :

قل اِنّ صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العٰلمین۔ کہدو میری نماز، میری قربانیاں، میری زندگی اور میری موت سب اللہ کے لیے ہے۔

(انعام : ۱۶۲)

غرض قرآن حکیم نے سیاق وسباق کے تنوع کے ساتھ اس بات پر بار بار روشنی ڈالی ہے کہ بندگی اور عبودیت کے اس رشتہ کو مسلمانوں کی عملی زندگی میں آشکار ہونا چاہیے نکھرنا چاہیے اور تکمیل وارتقا کے ان تمام مراحل کو طے کرنا چاہیے جو فرد کی زندگی کو لطیف تر روحانی واخلاقی سانچوں میں ڈھال دینے کا ضامن ہے۔

نماز صرف حکم ہی نہیں، اس کا تعلق پوری کائنات کے ذوق اطاعت سے ہے

نماز کے بارہ میں اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اس فریضہ کی حیثیت ایک حکم اور اس کی رسمی بجا آوری کی نہیں، اس کا تعلق کائنات کی گہری فطرت اور عمق وباطن سے ہے۔ قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے یہ پورا عالم محض بے جان یا ٹھس نہیں بلکہ ایک جاندار اور ذی حیات شئی سے تعبیر ہے۔ اس کے ذرّہ ذرّہ میں ذوق عبادت رچا ہوا ہے۔

وان من شئی الا یسبح بحمدہٖ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔ اور کوئی شئی ایسی نہیں جو اس کو سزا وار ہے اور اس کی حمد وتسبیح نہ بیان کرے لیکن تم ان کی حمد وتسبیح سمجھ نہیں پاتے۔

(الاسراء : ۴۴)

یسبح لہ مافی السمٰوات والارض وھو العزیز الحکیم ○ (الحشر: ۲۴)	آسمانوں اور زمین میں جو کچھ بھی ہے سب اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں اور وہ عزیز و حکیم خدا ہے۔
کل قد علم صلاتہٗ وتسبیحہ واللہ علیم بما تفعلون ○ (النور: ۴۱)	سب نے اپنی نماز اور تسبیح جان رکھی ہے اور اللہ ان کے کاموں کو جانتا ہے۔

البتہ عبودیت و نیازمندی کے درجات میں اختلاف ہے۔ جمادات کی سطح پر یہ ذوق ٹھوس استواری کی آغوش میں دبا اور سویا ہوا ہے، نباتات میں نشو و نما اور بالیدگی کی حد تک قدرے بیدار ہے۔ حیوانات میں اگرچہ ارادہ موجود ہے مگر اس کی تگ و تاز کے دائرے بھی جبلت کے اضطرار میں سمٹے ہوئے ہیں لیکن یہ بہرحال اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے قوانین کی اطاعت و بندگی پر مجبور ہیں۔ ظاہر ہے کائنات کے ان تمام مظاہر میں تسلیم و رضا کی جو خو بُو پائی جاتی ہے وہ ناقص ہے۔ اس لیے کہ اس میں قصد و ارادہ کی آمیزش نہیں، اس میں شعور و ادراک کا حصہ نہیں۔ سب سے بڑی بات یہ کہ اس میں اخلاص و احسان کا وہ روحانی جوہر نہیں جو اطاعت و بندگی کے مقام کو آسمان تک اچھال دیتا ہے، یہ جوہر صرف انسان ہی میں پایا جاتا ہے یا یوں کہیے کہ اس مردِ مسلمان ہی میں پایا جاتا ہے جو اضطرار و جبر کی اس نماز کو اختیار و شعور کی نماز میں بدل دینے پر قادر ہے۔

اس لحاظ سے دیکھیے تو نماز کے معنی ایک اتفاقی اور وقتی حکم کے نہیں رہتے بلکہ فطرت کے اس ابدی اظہارِ نیازمندی کے ہو جاتے ہیں جس پر نظامِ عالم کا پورا کارخانہ قائم ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ایک مغربی مصنف نے قریب قریب ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

نماز کے ابعادِ ثلثہ

"جس طرح اس کائنات کے تین ابعاد (THREE DIMENSIONS) ہیں اسی طرح نماز بھی تین ہی ابعاد پر مشتمل ہے۔" قیام، رکوع اور سجدہ یعنی نماز پوری کائنات میں نیازمندی، عبودیت اور اطاعت کا جو ہمہ گیر وصف پایا جاتا ہے اس کی مکمل ترجمانی کرتی ہے۔ سجدہ کے معنی یہ ہیں کہ آپ جمادات کے اسلوبِ اطاعت کا اظہار کر رہے ہیں۔ رکوع کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ حیوانی کے آدابِ بندگی میں آپ شریک ہیں۔

اور قیام اس حقیقت کا غماز ہے کہ اطاعت و بندگی کے اس نہج کو آپ نے اپنا لیا ہے جو حضرت انسان کا خاصہ ہے۔"

نماز کی جامعیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں صرف غور و فکر اور استغراقِ باطنی پر اکتفا نہیں کیا جاتا اور نہ زبانی اظہارِ تشکر پر قناعت کی جاتی ہے۔ نماز عبادت کی اس مکمل صورت کا نام ہے جس میں ذہن و قلب پر بھی فکر و تعمق کا فریضہ عاید ہوتا ہے۔ زبان بھی اس کے ذکر سے آراستہ ہے اور اعضا و جوارح بھی رکوع اور سجدہ کی شکل میں نیازمندی اور عبودیت پر دلالت کناں ہیں۔

اور اگر یہ اصول صحیح ہے کہ کسی قوم کے تہذیبی تصورات کی بلندی کا اندازہ اس کے طریقِ عبادت سے متعین ہوتا ہے تو ہم بغیر جھجک کے کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کی تہذیبی روح کو جاننے کے لیے نماز سے بہتر کوئی پیمانہ نہیں۔ اس سے اسلامی تہذیب کی رفعت و پاکیزگی کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ نماز ہمیں بتاتی ہے کہ عبادت کے معنی صرف قلب و ذہن کی پاکیزہ روشی اور جلا کے نہیں بلکہ یہ ہیں کہ جسم و جان دونوں کے تقاضوں کو یکساں اہمیت دی جائے اور پھر اس میں توازن و اعتدال کا یہ عالم ہونا چاہیے کہ نہ تو قلب و باطن کے تقاضے جسم و بدن کی جائز آرزوؤں کو پامال کر پائیں اور نہ یہ ہو کہ جسم کی خواہشات قلب و روح کے لطائف پر غلبہ حاصل کریں۔ جسم کا حق جسم کو دینا چاہیے اور روح کا حق روح کو اور پھر دونوں کو مل جل کر اپنی تمام تر توانائیوں اور قوتوں کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت و فرمانبرداری میں کھپا دینا چاہیے۔ یاد رہے کہ نماز جسم و روح کے اسی اتحاد کا دوسرا نام ہے بلکہ اس سے بڑھ کر قرآن کے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے: نماز وراء الوراء اور محدود کے درمیان ایسی بیچ کی کڑی سے تعبیر ہے جس کا ایک سرا ناسوت کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرا لاہوت کے ساتھ استوار۔ یہ اسلوب اظہار قرآن کے گہرے فلسفیانہ انداز کی غمازی کرتا ہے۔

نماز یکطرفہ عمل نہیں بلکہ دوگونہ اظہار التفات کا ذریعہ ہے

حدیث رسولؐ کے نکھرے ہوئے اور سادہ پیرایۂ بیان میں اسی فلسفیانہ حقیقت کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ نماز یک طرفہ عمل نہیں بلکہ عبد و مولیٰ

کے دو گونہ عمل التفاف کی ایک حسین صورت ہے۔ آپ اگر اس کی حمد و ثنا کریں گے تو ادھر سے بھی پذیرائی کا مژدہ سنایا جائے گا۔

قال اللہ عزّ وجل قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسئل فاذا قال الحمد للہ ربّ العلمین۔ قال اللہ حمدنی عبدی واذا قال الرّحمٰن الرّحیم۔ قال اللہ اثنی علی عبدی۔ واذا قال مالك یوم الدین قال اللہ مجدنی عبدی واذا قال ایاك نعبدو وایاك نستعین۔ قال ھذا بینی و بین عبدی۔ ولعبدی ماسئل۔ واذا قال اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین۔ قال ھذا بینی وبین عبدی۔ ولعبدی ماسئل[1]

اللہ نے فرمایا کہ میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے اور میرا بندہ جو بھی مانگے گا ہو بلائے گا۔ میرا بندہ جب یہ کہتا ہے کہ تمام ستائش اللہ کے لیے ہے، جو کائنات کا پروردگار ہے تو میں کہتا ہوں کہ میرے بندے نے میری تعریف کی ہے اور جب کہتا ہے کہ وہ روز جزا کا مالک ہے تو میں جواب میں کہتا ہوں، میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی ہے اور جب کہتا ہے ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں تو میں کہتا ہوں یہ معاملہ میرے اور میرے بندہ کے درمیان ہے اور میرا بندہ جو بھی مانگے گا اسے ملے گا اور جب کہتا ہے ہمیں سیدھی راہ دکھا۔ ان لوگوں کی راہ جن کو تو نے انعام سے سرفراز کیا۔ ان لوگوں کی راہ نہیں جن پر تیرا غضب بھڑکا نہ ان کی راہ جو بھٹک گئے۔ تو میں کہتا ہوں یہ معاملہ میرے بندے اور میرے درمیان ہے اور میرا بندہ جو کچھ مانگے گا اسے ملے گا۔

نماز بندہ کو حق تعالےٰ کے اتنا قریب کر دیتی ہے، اتنی بلندیوں تک اُچھال دیتی ہے کہ اگر

---

[1] مسلم، مؤطا، ترمذی اور نسائی

صحیح معنوں میں دل بیدار ہو، ادنیٰ خواہشات کے کثائف سے پاک ہو اور تعلق باللہ کی لذت و شیرینی سے آشنا ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ پذیرائی کی اس صدائے بازگشت کو، جس کی خبر اس حدیث قدسی میں ملتی ہے، خود نہ سن سکے۔ آخر شبِ معراج میں نماز پنجگانہ کا جو تحفہ عطا کیا گیا، اس کے معنی یہی تو ہو سکتے ہیں کہ محبت و اخلاص شرط ہے۔ اگر ایک مسلمان نماز کو اپنی روحانی ترقی کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو اسے قربِ حق کا وہ مقام ضرور حاصل ہوگا، جہاں یہ حمد و ثنا، تسبیح و تہلیل اور طلب و دعا کی قبولیت و پذیرائی کے تاثرات کو انوار کی شکل میں دل پر نازل ہوتا ہوا محسوس کر سکے۔

نماز مکمل نظام عبادت ہے

نماز کے بارہ میں اس نکتہ جاں آفریں کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ایک مکمل نظام عبادت ہے اور اس میں قربِ حق اور کشفِ حقائق کے ان تمام مقامات کے حصول کے امکانات موجود ہیں جن کی سالک کے دل میں خواہش و آرزو پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ ریاضت و مجاہدہ کا ابتدائی درس بھی ہے اور عرفان و سلوک کا انتہائی مقام بھی۔ یہی وجہ ہے کہ معرفت و ادراک کے کسی بھی مرحلہ میں یہ فریضہ ساقط نہیں ہو جاتا۔

آنحضرتؐ ہی کو دیکھیے آپ سے بڑھ کر تقرب الی اللہ کی منزلوں کو کس نے طے کیا ہے اور اس کے علاوہ اور کون ہے جس کی ہمتِ پرواز نے قاب قوسین کے بلند تر حدود تک پہنچایا ہے مگر اس کے باوجود ذوقِ عبادت اور اظہارِ تشکر کا یہ عالم ہے کہ نماز پنجگانہ کے علاوہ رات رات بھر اللہ کے حضور رکوع و سجود کے نذرانے پیش کیے جا رہے ہیں تاآنکہ خود حضرت قدس کی جانب سے طلب و ذوق کی ان فراوانیوں پر اس احتیاط کے پیشِ نظر پابندی عاید کر دی جاتی ہے کہ مبادا عبادت و بندگی شبانہ کا یہ جوش و خروش، دن کی نشاط آفرینیوں پر اثر انداز نہ ہو۔

یا ایھا المزمل قم اللیل الا	اے مزمل! رات میں قیام فرما سوا کچھ رات کے،
قلیلاً نصفہ، او انقص منہ قلیلاً	آدھی رات یا اس سے بھی کچھ کم کر دو یا اس پر کچھ
او زد علیہ ورتل القرآن	بڑھاؤ اور قرآن خوب سنوار کر پڑھو۔ بلا شبہ ہم عنقریب
ترتیلاً ۰ انا سنلقی علیک	تم پر ایک بھاری بات ڈالیں گے۔ بے شک رات
قولاً ثقیلاً ۰ ان ناشئۃ اللیل	کا اٹھنا نفس کو خوب پامال کرنے والا ہے۔

ھی اشد وطأً و اقوم قیلاً ہ (المزمل: ۶) اور بات چیت کے اعتبار سے استوار اور مستحکم ہے۔

نماز کو ہم روحانی ارتقا کی ابتدائی اور آخری کڑی اس بنا پر قرار دیتے ہیں کہ اسلام جس نے اس نظامِ عبودیت کو خصوصیت سے پیش کیا ہے بجائے خود انسانی ارتقا کا آخری مقام ہے۔ ہم اس معاملہ میں کسی دوئی یا ثنویت کے قائل نہیں ہیں اور ہم یہ قطعی تسلیم نہیں کرتے کہ اسلام کے نظامِ فکر کے علاوہ بھی کوئی ایسا متوازی او رمتبادل نظام ہو سکتا ہے جو انسان کے روحانی و اخلاقی تقاضوں کی تکمیل کا ضامن ہو۔

ومن یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منہ۔ (آل عمران: ۸۵) اور جو شخص اسلام اور فرقِ تقیٰ کے علاوہ کوئی دین تلاش کرتا ہے تو وہ مقبول نہیں۔

بندگی کی صحیح اور متوازن راہ

بندگی اور عبودیت کی صحیح راہ ہماری رائے میں کامل، صحیح اور متوازن راہ ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اس میں یا تو افراط و تفریط کی دخل اندازیاں ہیں اور یا پھر اس میں غیر اسلامی رجحانات کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ اس مرحلہ پر ہم یہ کہہ دینا ضروری تصور کرتے ہیں کہ ہمارے ہاں صوفیائے کرام نے اخلاص، احسان اور سیر الی اللہ کی تیاری کے لیے اپنے لیے جس طریق کار کو اپنایا اور جس اسلوب ریاضت و مجاہدہ کو پسند کیا، ہم اس کی افادیت کے منکر نہیں کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ ان حضرات نے مجاہدہ و ریاضت کی مجوزہ صورتوں سے نہ صرف فیض حاصل کیا ہے بلکہ اپنے کردار و سیرت کی فیض رسانیوں سے دوسروں کی اصلاح بھی کی ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان مروجہ سلاسل میں افادیت کے باوجود کچھ مضرت کے پہلو نہیں ہیں۔ یہ بھی کہنا مشکل ہے کہ ان کی حیثیت دینی اور شرعی مقرر کردہ نہج و طریق کی ہے۔ ہاں ان کو دینی مقاصد کے حصول کے لیے ایسی اجتہادی صورتوں سے البتہ تعبیر کیا جا سکتا ہے جن میں سہو و خطا کا امکان بھی پایا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں کہنے کی بات یہ ہے کہ شریعت جہاں مکمل نظامِ حیات ہے وہاں اس میں ان ذرائع اور وسائل کی تشریح کا بھی کس اہتمام پایا جاتا ہے جن کو اختیار کرنے سے انسان سلامت روی کے ساتھ روحانی اور اخلاقی بلندیوں پہ فائز ہو سکتا ہے۔

اس وضاحت کے بعد سوال کی نوعیت یوں ہوگی کہ اچھا نماز کو آخر کیونکر تزکیۂ قلب

اور تحلیہ روح کی غرض سے ادا کرنا ممکن ہے یا یہ کس طرح ممکن ہے کہ بغیر شدید مجاہدہ و ریاضت کے انسان ادنیٰ خواہشات کی سطح سے اونچا اٹھ کر حضرت حق کے قرب کی لذتوں سے بہرہ مند ہو سکے۔ کتاب و سنت پر نظر ڈالیے تو جواب بالکل واضح ہے۔

اس سیاق و سباق میں سب سے پہلے اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ نماز سے ہماری مراد ایسی نماز ہے جو نافع ہے، رفع درجات کا باعث ہے، جس سے اللہ تعالیٰ سے رشتہ و تعلق کی نوعیتیں استوار ہوتی ہیں اور آخر آخر میں فرد کو ان روحانی اور اخلاقی بلندیوں تک پہنچا دیتی ہے جن کو انسانیت کی معراج سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

نماز زندگی کا ایک نیا سفر

عام نماز جو بہرحال فرض ہے اور جسے ہر حالت میں ادا کرنا ضروری ہے، سردست ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔

اس نماز کے کچھ شرائط ہیں جن میں اولیت اس شرط کو حاصل ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنے دل میں اس داعیے کو ابھارنے کی کوشش کرے کہ اب میں زندگی کے اس موڑ پر ہوں جہاں اللہ تعالیٰ کو پانے، اس کی خوشنودی حاصل کرنے اور اس کے قرب و حضور کے انوار سے ہمکنار ہونے کا جذبہ بے قراری کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جہاں طلب و ہمت کے قافلے ایک نیا سفر شروع کرنے کے لیے بے تاب ہو جاتے ہیں اور سالک اپنے لیے معرفت و ادراک کی نئی منزلوں کی تلاش میں نکل کھڑا ہوتا ہے۔ اس مقام پر نمازی کو محسوس کرنا چاہیے کہ اس نے نئی منزلوں کی تعیین کے ساتھ اپنی صحبت و رفاقت کے لیے ایک نئے حلقہ کا بھی انتخاب کیا ہے۔ وہ نیا حلقہ جو کردار و سیرت کی پاکیزگی کا حامل ہے اور صبح و شام ذکر یار جس کا شیوہ و مشغلہ ہے۔

قد افلح من تزکّٰی ۝ وذکر اسم ربہٖ فصلّٰی۔ (الاعلیٰ: ۱۴)	اس شخص نے کامرانی کو پالیا جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کو یاد کیا اور نماز پڑھی۔

اور جب قلب و ذہن میں احساس کی یہ نوعیت پیدا ہو جائے تو پھر دوسری شرط یہ ہے کہ اب اس بلند تر منزل اور پاکیزہ تر رفقا کو اپنے لیے چن لینے کے بعد جو ذمہ داریاں عاید ہوتی ہیں ان کا ایک سخت گیر محاسب کی طرح جائزہ لے اور اچھی طرح دیکھے کہ جس گھر میں یہ نماز پڑھ رہا

ہے، اس کو کہیں رشوت، ظلم اور استحصال کے بل پر تو تعمیر نہیں کیا گیا۔ جن کپڑوں میں ملبوس ہو کر یہ اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضر ہو رہا ہے، اس کی تراش خراش میں ناجائز کمائی کا تو کوئی حصہ نہیں اور یہ کہ جو لذیذ اور پُر تکلف کھانے اس کے پیٹ میں خون کے سُرخ ذرات پیدا کر رہے ہیں ان میں کوئی بوند اکلِ حرام کا نتیجہ تو نہیں۔

نماز کے ساتھ ساتھ احتسابِ نفس کے اس سلسلہ کا جاری رہنا نہایت ضروری ہے۔ یہی مطلب ہے اس آیت کا:

ان الصلوۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر۔ (عنکبوت: ۴۵) بے شک نماز فحشا اور منکر سے روکتی ہے۔

یعنی جب نماز پڑھنا شروع کرو تو پھر یہ طے کر لو کہ اب تمہیں چھوٹی بڑی ہر طرح کی بُرائیوں سے باز رہنا ہے۔ یہ نہیں کہ تم برابر بُرائیوں کا ارتکاب جاری رکھو اور توقع رکھو کہ نماز خود بخود ان بُرائیوں کو روک دینے کا فرض انجام دے گی۔ یہ آیت اگرچہ بظاہر نماز کے بارہ میں ایک خبر و اطلاع پر مشتمل ہے مگر درحقیقت انشا کے حکم میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نماز پڑھو تو اس کے اخلاقی و روحانی تقاضوں کا بھی خیال رکھو۔ احکام و مسائل کی تشریح کے ضمن میں یہ اسلوب قرآن کا جانا بوجھا اسلوب ہے کہ خبر سے انشا مقصود ہو اور انشا سے خبر۔ قرآن حکیم میں اس کی کئی مثالیں پائی جاتی ہیں۔

شرائط کی یہ صورت تو اس کے خارج سے متعلق ہے اور نہایت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ایسی داخلی شرائط بھی ہیں جن کا تعلق نماز کے داخل اور باطن سے ہے: بحیثیت مجموعی ان میں فکر و نظر میں اس تبدیلی کا پیدا ہونا لازم ہے کہ اثنائے نماز میں نماز پڑھنے والا اپنے کو براہِ راست اللہ تعالیٰ کے روبرو تصور کرے اور اس یقین کو پوری نماز میں قلب و ذہن پر طاری رکھے کہ اللہ تعالیٰ سے میں ہم کلام ہوں اور اس کے دربار میں عبد کی حیثیت سے حاضر ہوں یا یوں سوچے کہ میری نیاز مندیوں کا رُخ محبوبِ حقیقی کی طرف مڑ گیا ہے اور میری نظریں حُسن و جمال کے اس پیکرِ تنزیہی پر گڑی ہیں جس کی تابش وضو سے پوری کائنات مطلع انوار بنی ہوئی ہے اور پھر دل کے کونوں میں اچھی طرح ٹٹول کر دیکھے کہ احساس کی اس بیداری نے

اس کے دل کو ہیبت و خوف کی کیفیات سے آشنا کیا ہے یا نہیں یا اس کے دل میں اس انداز فکر نے جمیل مطلق کے لیے شوق و طلب کے جذبات کو ابھارا ہے یا نہیں،

نماز میں احساس و تصور کا یہ وہی مقام ہے جس کی طرف حضرت جبریل ؑ نے یہ کہہ کر اشارہ کیا' تم اس طرح نماز کو پڑھو، گویا براہِ راست مشاہدۂ حق کی نعمت سے بہرہ ور ہو۔

ان تعبد اللہ کانک تراہ۔

اور اگر یہ مقام حاصل نہ ہو تو کم از کم اس مقام کو حاصل کرنے کی سعی کرو:

فانک ان لاتراہ فانہ یراک[1] اور اگر تم اسے نہیں دیکھتے تو وہ تمہیں ضرور دیکھ رہا ہے۔

عبادت کے بارہ میں قرآن نے شعور و ادراک کے اسی مقام احسان کی اپنے مخصوص انداز میں نشاندہی کی ہے۔

واذکر اسم ربک وتبتل الیہ تبتیلاً۔ (المزمل: ۸) اور اپنے پروردگار کو یاد کر اور سب سے ٹوٹ کر اسی کا ہو جا۔

فاعبد اللہ مخلصاً لہ الدین۔ (الزمر: ۱۱) اور اس کی عبادت کر صرف اخلاص کے ساتھ۔

نماز کی عام برکتیں

اس کے علاوہ کہ نماز مقام احسان کی طرف انسان کو بڑھاتی ہے اور تعلق باللہ کی اس منزل میں جو لذتیں اور وسعتیں پنہاں ہیں ان سے روشناس کراتی ہے، اس کے کئی اور اہم فوائد بھی ہیں جو آپ سے آپ فرد کی سیرت و کردار کا جزبن جاتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص نماز پڑھے گا تو دن میں پانچ مرتبہ اس کے دل میں وضو کی بدولت پاکیزہ اور صاف ستھرا رہنے کا احساس اُبھرے گا اور یہ بلا کسی خارجی کوشش اور سعی کے اس حقیقت کا عادی ہو جائے گا کہ گندگی اور عفونت سے پرہیز کرے۔ جراثیم کی آلائش سے بچے، پاکیزگی چاہے اور جسم و لباس کے معاملہ میں عملاً باذوق ہونے کا ثبوت دے' نماز کا یہی تہذیبی پہلو تھا جس نے قرطبہ و بغداد کے شہروں میں پہلے پہل شاندار غسل خانوں

---

[1] صحیحین، ابوداؤد اور نسائی

اور آراستہ پیراستہ حماموں کی طرح ڈالی۔ منہ ہاتھ دھونے، نہانے اور صاف ستھرا لباس پہننے کی طرف یورپ کو مائل کیا۔ ورنہ کلیسا کے راہبوں نے تو بزرگی کا معیار یہ قرار دے رکھا تھا کہ جس کا ظاہر جتنا گندہ ہوگا، اسی نسبت سے اس کا باطن منوّر ہوگا۔

اس کے برعکس اسلامی نقطۂ نظر سے وضو کے معنی ایک تو یہ ہیں کہ جس طرح باطن کا تزکیہ ضروری ہے اسی طرح جسم و ظاہر کا پاکیزہ ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ پاکیزہ روح، غلیظ پیراہن گوارا کرے یا لباس و جسم کی شائستگی روح و قلب کی شائستگی کا تقاضا نہ کرے، دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب اللہ کے سامنے نماز کے لیے کھڑا ہو تو قلب و روح کی بیداری کے ساتھ جسم بھی بندگی کے سانچوں میں ڈھل جانے پر پوری طرح آمادہ ہو۔

نماز سے ایک فرد کو جو فائدے خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں ان میں ایک اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ اس وجہ سے پوری زندگی نظم و قاعدہ کا روپ دھار لیتی ہے۔ روزانہ وقت پر بیدار ہونا اور کام کاج اور مصروفیات کو چھوڑ چھاڑ کر پابندیٔ وقت کے ساتھ نماز کے لیے اُٹھ کھڑا ہونا ایسی عادت ہے جس سے تمام دن کے معمولات نظم و تربیت کا ایک نہج اختیار کر لیتے ہیں۔

نماز کی نفسیاتی اہمیت

نفسیاتی تناؤ اور ہیجان کے اس دور میں ہمارے نزدیک نماز پنجگانہ کی اہمیت خصوصیت سے بڑھ جاتی ہے۔ انسان کی اس محرومی پر غور کیجیے کہ وہ ہستی جس نے علوم و فنون میں بے انتہا ترقی کی ہے جس نے فطرت کے پردہ ہائے گوناگوں کو ایک ایک کر کے چاک کیا ہے جس نے فضا کی تسخیر کے منصوبے تیار کیے ہیں اور جس کی ہمت و حوصلہ کی بلندیوں نے چاند تک پہنچنے میں اس کی مدد کی ہے، وہ خود اس معمورۂ ارض پر اس سائنسی تہذیب کے ہاتھوں کس درجہ مظلوم و مقہور ہو کر رہ گیا ہے۔ اس تہذیب نے ان علمی خوارق کے ساتھ کتنی نئی تمناؤں کو جنم دیا ہے کتنی نئی خواہشات اور آرزوؤں کی تخلیق کی ہے اور کتنی نئی ضرورتوں اور تقاضوں کو صفحۂ ذہن پر اُبھار دیا ہے لیکن اس کے مقابلہ میں اس مظلوم و مقہور انسان کے لیے تسکین و آسودگی کا کس درجہ اہتمام کیا ہے؟ اس کے بار کو کس درجہ ہلکا کیا ہے اور نفسیاتی تناؤ کو کتنا گھٹایا ہے۔ اس کا کوئی تسلی بخش جواب سائنس

اور ٹیکنالوجی کی پیدا کردہ تہذیب کے پاس نہیں ہے۔ عصبی کھچاؤ کے اس عالم میں جب ہر آن ایک مطالبہ سر اُٹھائے، ہر آن تشویش لاحق ہو اور فکر و تردد کا ایک سماں قلب و ذہن کے سکون کو پارہ پارہ کر کے رکھ دے۔ نماز سے بہتر کون انعام ہو سکتا ہے جو کم از کم دن میں پانچ مرتبہ ہمارے لیے سکون و اطمینان کے لمحے مہیا کرے اور اس طرح ہمیں موقع دے کہ اپنے تھکا دینے والے مشاغل جانکاہ مصروفیات قلب و ذہن میں مسلسل جاری رہنے والی کشمکش کو بھول کر ہم "تعلق باللہ" کی پُر بہار اور پُر سکون وادیوں میں پہنچ جائیں اور پھر اس وادی کی نکہت و رنگ سے جب لوٹیں تو نئی قوت، نئی زندگی اور نئے عزم و ارادہ سے دامنِ طلب مالا مال ہو۔ توحید اور نماز کے بعد تیسرا عامل جو فرد کی تعمیر کرتا ہے وہ تقویٰ ہے۔ اس کی تفصیلات اسلام کے نظریہ اخلاق کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

باب ۶

اِسلام کا تصوّرِ ثقافت

اسلام نے فرد کی ذہنی الجھنوں کو کس حد تک حل کیا ہے، اسے کن اقدار سے مالا مال کیا ہے؟ اور تکمیل و ارتقا کی کن منزلوں کی طرف اس کی رہنمائی کی ہے۔ اس بحث سے ہم فارغ ہو چکے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ہمارے معاشرہ کی تہذیبی و ثقافتی مشکلات کیا ہیں۔ قرآن اجتماعی زندگی کا کیا نقشہ تجویز کرتا ہے اور کس طرح ان شکوک و شبہات کا تسلی بخش جواب مہیا کرتا ہے جو ہماری اجتماعی زندگی کے بارہ میں ابھرتے ہیں۔ یہ بحث مندرجہ ذیل تین ابواب پر مشتمل ہوگی:

۱۔ اسلام کا تصورِ ثقافت۔

۲۔ اسلام اور اس کی سیاسی قدریں۔

۳۔ اقتصادیات میں اسلام کا موقف۔

۴۔ اسلام کا نظریۂ اخلاق۔

ثقافت کسے کہتے ہیں؟ کن عوامل سے ان کا تار و پود تیار ہوتا ہے۔ اس کی غرض و غایت کیا ہے، اس کی اپنی چال کا نہج کیا ہے اور یہ کن اصولوں کو اپناتی ہے اور کن عناصر کو نظر انداز کر کے آگے بڑھ جاتی ہے۔

ان سوالات کے جوابات اگرچہ خالص علمی نوعیت کے حامل ہیں تاہم ان سے نمٹے بغیر بحث کو آگے بڑھانا مشکل ہوگا۔ مشکل بھی ہوگا اور غیر مفید بھی۔

ثقافت کیا ہے ثقافت دراصل انگریزی لفظ کلچر (CULTURE) کا ترجمہ ہے۔ زندگی کے اسلوب و انداز کے معنوں میں سب سے پہلے اس لفظ کو بیکن نے استعمال کیا اور پھر ادبی دنیا میں چل نکلا۔

اس کی صحیح صحیح منطقی تعریف اتنی ہی محال ہے جتنی خود زندگی کے دائرۂ اطلاق کی جس طرح

زندگی کے فہم وادراک کے متعدد پیمانے ہیں، ٹھیک اسی طرح اسلوب زندگی کو سمجھنے کے لیے بھی کوئی ایک ہی پیمانہ یا کوئی بندھی تعریف نہیں ہو سکتی۔ مختلف لوگوں نے اس کو مختلف زاویوں سے دیکھا ہے، جمالیات کے پرستاروں نے تصویر، مجسمہ سازی اور نغمہ و لے میں اس کی جھلک دیکھی ہے۔ اخلاقیات کے شیدائیوں نے اسے خیر، خوبی اور کمال میں تلاش کرنے کی سعی کی ہے اور اجتماعیات پر نظر رکھنے والوں نے اسے انسان کی ان کوششوں میں ڈھونڈنے کی جدوجہد کی ہے جن سے زندگی کے اشکالات تضاد کی گرفت سے نکلتے اور آزاد ہوتے ہیں پھر ایک اور تقسیم بھی ہے کچھ لوگوں نے ثقافت سے مادی ترقیات ہی مراد لی ہیں —— اور کچھ وہ ہیں دین جن کے نزدیک اس کا اہم اور ناگزیر جز ہے۔ غرض یہ ہے کہ زندگی کا بت طناز چونکہ ہزار شیوہ ہے اس لیے اس کی توجیہات بھی گوناگوں ہیں۔ اس سلسلہ میں اہم علمی کوشش یہ ہے جس کو A. L. KROEBE اور اس کے ایک فاضل دوست نے انجام دیا۔ ان دونوں، نے ثقافت کی سینکڑوں تعریفات کو جانچا پرکھا۔ ان پر تنقید و تفحص کا حق ادا کیا اور آخر کار جس پر ان کا اتفاق ہوا وہ یہ ہے:

"ثقافت دراصل کچھ نمونوں اور معیاروں سے تعبیر ہے۔ یہ معیار چاہے ظاہر اور نمایاں ہوں چاہے زندگی کے دبیز پردوں میں نہاں ہوں۔ نیز ثقافت کا اطلاق سلوک و معاملہ کی اس نوعیت پر ہوتا ہے جس کو بر بنائے شعور و آگہی اختیار کیا گیا ہو اور ایک گروہ نے دوسرے گروہ تک اس کو پہنچایا ہو۔ معاملہ و سلوک کی یہ نوعیتیں درحقیقت رموز (SYMBOLS) ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ کس گروہ نے کیا ترقی کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ثقافت کے معنی ایسی روایت کے ہیں جو سابق و حال کے تجربات پر مبنی ہوتی ہے اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مستقبل کی تعمیر میں یہ طریقِ زندگی کس حد تک کام آسکتا ہے۔"

ٹھیٹھ منطقی اصطلاح میں اسے تعریف کہنا مشکل ہے لیکن اگر خود تعریف کی تعریف یہ ہے کہ جس سے کسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہو تو یہ بلاشبہ تعریف ہے۔ اس میں ثقافت کے جن ضروری اجزا کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ ثقافت کا حقیقی تعلق معیار سے ہے۔

۲۔ اس میں شعور و ادراک بھی ایک اہم عامل ہے۔

۳۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ معیار کسی نوع یا معاشرہ کی عملی زندگی میں جاری وساری ہو۔
۴۔ اس طرزِ زندگی کو اس نہج کا ہونا چاہیے کہ اس پر صحت مند مستقبل کی تعمیر ہو سکے۔

۱۹۵۰ء تک امریکہ کے ماہر اجتماعیات قریب قریب اس تعریف پر متفق رہے۔ برطانوی مدرسہ فکر نے ثقافت کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے۔

"ثقافت ایسی شعوری وحدت کو کہتے ہیں جو موجود، کارفرما اور کسی معاشرہ کی ضروریات کی متکفل ہو اور نظم و قاعدہ میں منسلک ہو" یہ یاد رہے کہ برطانوی مدرسہ فکر میں شعوری عمل کو نسبتاً زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ یہی نہیں بعض حضرات تو ثقافت کی تعریف میں جمالیات (AESTHETICS) کو بھی ایک اہم عنصر گردانتے ہیں۔ چنانچہ آرنلڈ کا کہنا ہے کہ ثقافت علم وادراک کی اس جامع کیفیت سے تعبیر ہے جو ان تمام خوبیوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہو جن سے اب تک انسان آشنا ہو چکا ہے۔ ان کے نزدیک ثقافت کے معنی کمال (PERFECTION) کو جاننے اور معاشرہ میں رائج کرنے کے ہیں۔

سر ولیم گل برٹ کے نقطۂ نگاہ سے ثقافت کا تعلق کسی قوم یا معاشرہ سے زیادہ باکمال افراد سے ہے۔ اُن کا قول ہے:

"اگر تم لطیف اور بلند تر ذوق کی جھلک دیکھنا چاہتے ہو تو ان نادر الوجود لوگوں کی تلاش کرو جو صحیح معنوں میں تہذیب و ثقافت کے حامل ہیں"[1]

ثقافت کی تعریف میں اختلاف و تنوع کے اسباب

تعریف میں یہ تنوع جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، کچھ تو خود زندگی کے تنوع کی وجہ سے ہے اور کچھ اس لیے کہ اس کے مشمولات یا دائرۂ اطلاق میں تنوع پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے اجتماعی سلوک و عمل ہی پر توجہ مرکوز رکھی۔ کچھ لوگ اس سے آگے بڑھے اور ان کی نظر ان پیمانوں اور معیاروں تک پہنچی جن کی وجہ سے کسی گروہ یا معاشرہ میں سلوک و عمل پیدا ہوتا ہے۔ پھر ایک گروہ نے اس میں یوں تطبیق دینے کی کوشش کی کہ ثقافت سلوک و عمل اور معیار و پیمانہ دونوں کا نام ہے۔ ایک کا نہیں۔ ایک اور قلیل جماعت نے اس کے معنوں میں وسعت پیدا کی اور اس کو چنگ و رباب، نغمہ و لے اور تصویر و مجسمہ تک پھیلا دیا۔

[1] ڈکشنری آف تھیٹر، لفظ کلچر

بہرحال اپنی اپنی نظر اور اپنا انتخاب ہے۔ ہمیں تو یہ تعریف زیادہ پسند ہے کہ ثقافت میں فکر و عمل کی وہ تمام کوششیں داخل ہیں جو کسی نہ کسی تضاد کو رفع کرتی ہیں، یہ چاہے یہ تضاد جسم و روح میں ہو۔ چاہے انسان اور اس کے عالم خارجی میں پایا جائے اور چاہے اس کا تعلق ان الجھنوں سے ہو جو انسان اور انسان کے مابین رونما ہیں۔ یعنی اگر کوئی تہذیب انسانی مشکلات کا کوئی مداوا تجویز نہیں کرتی تو وہ سرے سے تہذیب ہی نہیں۔

ہم ثقافت میں فکر و عمل کی تمام کوششوں کو اس بنا پر داخل سمجھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تہذیب و ثقافت کا تانا بانا ان دونوں سے مل کر تیار ہوتا ہے۔ نہ تنہا فکر و تصور کی استواریاں اس لائق ہیں کہ کسی ثقافت کی تخلیق و آفرینش میں حصہ لے سکیں اور نہ عمل، روایات اور واقعات و حالات کی تاریخی ترتیب اس قابل ہے کہ نئی تہذیب و ثقافت کی داغ بیل ڈال سکے۔ اس مسئلہ میں اختلاف رائے قدیم سے چلا آرہا ہے۔ کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تہذیب و تمدن کی گہماگہمی عقل و خرد کی انجوبہ طرازیوں کی رہینِ منت ہے اور یہ دبستان صرف اس وقت تک سرسبز و شاداب رہتا ہے جب کچھ غیر معمولی ذہن اور نابغہ روزگار شخصیتیں اس کی آبیاری میں مشغول رہیں۔ دوسرا گروہ افراد سے زیادہ تاریخ ساز قوتوں پر بھروسہ رکھتا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ خود فکر و تصور کا ہیولیٰ مادی حالات و ظروف کی اثراندازیوں سے تیار ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک تہذیب و ثقافت کے حسین نقوش کو صفحۂ وجود پر اُبھارنے والی چیز ذہن نہیں بلکہ وہ مادی عوامل ہیں، وہ حالات و شرائط ہیں اور تاریخ کے وہ پُرزور تقاضے ہیں، جن سے فکر و تدبر کے حدود متعین ہوتے ہیں۔

ہم اس بحث میں پڑے بغیر کہ فکر و روح کی کیا حقیقت ہے؟ اور فکر پہلے ہے یا مادی حالات۔ یہ کہیں گے کہ دونوں میں دراصل کوئی تناقض نہیں۔ جو لوگ فکر و ذہن کی تخلیقی صلاحیتوں کا اعتراف کرتے ہیں وہ کبھی یہ نہیں کہتے کہ فکر و ذہن کی ترک تازیوں کے لیے مادی حالات و تغیرات کسی دائرہ کو متعین نہیں کرتے۔ اسی طرح جو حضرات تاریخ ساز قوتوں کو اہمیت دیتے ہیں وہ قطعی تاریخی جبر کے قائل نہیں ہو سکتے اور نہ اس حقیقت سے انکار کر سکتے ہیں کہ تہذیب و ثقافت کی تخلیق و پرورش میں انسانی فکر و کاوش کا اہم حصہ ہے۔ اس لیے کہ تاریخ کا تعلق بہرحال ان واقعات و حادثات

سے نہیں ہے جن سے پہاڑ، پتھر یا درخت دوچار ہوتے ہیں بلکہ یہ ان واقعات وحالات کا آئینہ ہے جن کو انسان اور ذی عقل انسان نے پیدا کیا اور ترتیب دیا ہے۔

قولِ فیصل، تاریخ ساز قوتوں کی تشریح

ہمارے نزدیک اس نزاع میں قولِ فیصل یہ ہے کہ اگر فکر وتصور یا کوئی نظریہ حیات ٹھیک اس راہ پر گام فرسا ہے جو تاریخ کے مطابق ہے اور حالات وظروف کے اندرونی تقاضوں سے ہم آہنگ ہے تو صحیح ہے اور اس کا کردار تخلیقی اور تقدم پسندانہ ہے۔ ورنہ یہ خدشہ ہے کہ ثقافت کا قافلہ بچھڑ جائے اور تکمیل وارتقا کی منزلوں کو پا ہی نہ سکے۔ وجہ ظاہر ہے چونکہ ان تاریخ ساز عوامل کو انسان کی عظمت فکر نے جنم دیا ہے اس لیے ضروری ہے کہ خود ذہن اور فکر وتعقل کے تقاضے ان کا احترام کریں۔ یہ تاریخ کی جبریت یا مادی حالات وشرائط کی مطلق العنانی نہیں۔ انسان کی تخلیقی قوتوں کا ثمرہ اور صدیوں کی شعوری جدوجہد کا منطقی نتیجہ ہے جس کو ہم تاریخ کے روپ میں دیکھتے ہیں اور تاریخی تقاضوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں گھپلا یہ ہے کہ جب ہم تاریخ ساز قوتوں کا نام لیتے ہیں یا تاریخی تقاضوں کا ذکر کرتے ہیں تو پہلے سے خواہ مخواہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ تاریخ یا تاریخ کے یہ تقاضے، انسانی فکر وکاوش کے صدیوں کے تجربہ سے الگ کوئی مستقل بالذات جابر وقاہر قوت ہیں جن کے مقابلہ میں انسان بالکل بے بس اور مجبور ہے۔ حالانکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ خود انسان نے علم وآگہی میں جس حد تک ترقی کی ہے، سائنس اور ٹیکنالوجی کو جس قدر رواج دیا ہے اور اس کے نتیجے میں جو نئے مسائل، نئے سوالات اور نئی قدریں اُبھری ہیں ان کی حیثیت ایک چیلنج کی ہے، جس کو سمجھے اور جس سے نمٹے بغیر انسانی تہذیب وتمدن کو آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ یہاں سوال انسانی مجبوری کا نہیں ہنگ وتاز اور سعی وکوشش کے دائروں کے تعین کا ہے۔

تاریخی تقاضے انسانی فکر کی تازہ کاریوں کو کب روکتے ہیں۔؟ یہ تو اس کے برعکس اس کی راہیں ہموار کرتے ہیں، اس کی منزل مقرر کرتے ہیں اور اس کے اندر اجتہاد واختراع، ان مخفی اور تخلیقی قوتوں کو اُبھار دینے کا باعث ہوتے ہیں جن سے مسائل کے حل وکشود میں مدد مل سکتی ہے۔

ہم اس بات کے قائل نہیں کہ تاریخی تقاضوں کی روشنی میں پہلے پیداوار کے ذرائع اور

کوائف بدلے ہیں اور پھر سائنس اور ٹیکنالوجی نے ترقی کی ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں، پہلے سائنس نے ترقی کی ہے۔ انسانی علم و دانش نے معجزات دکھائے ہیں اور اس کے بعد پیداواری قوتوں میں تجدید ہوئی ہے۔ اسی طرح ہمارا یہ عقیدہ نہیں کہ سقراط، افلاطون، ارسطو، کوپرنیک اور بیکن کو تاریخی تقاضوں نے جنم دیا ہے۔ اس کے برعکس ہم اس حقیقت کے قائل ہیں کہ فکر و دانش کے ان پیکروں کا کارنامہ ہے کہ انھوں نے ایسی تاریخ کی تخلیق کی ہے جس نے آئندہ چل کر تہذیب انسانی کو چار چاند لگائے ہیں۔ ہاں یہ صحیح بات ہے کہ اس تاریخ نے جس کے اوراق پریشان کی انسان کے دست ہنر شناس نے شیرازہ بندی کی ہے، ترقی کے کچھ آئندہ حدود ضرور متعین کیے ہیں اور آگے کی سمتیں کچھ ضرور بتائی ہیں۔ لہٰذا انسانی فکر کے لیے یہ ممکن نہیں کہ ایسی زقند لگا کر اپنے سفر کو انہی نقاط سے شروع کرے، جن نقاط سے عرصہ ہوا یہ آگے نکل آیا ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ اپنے دور کے ان مسائل اور تقاضوں سے روگردانی اختیار کر سکے۔

اس مختصر وضاحت کے بعد اس سوال کا جواب نسبتاً آسان ہو جاتا ہے کہ ثقافت کا تار و پود کن عوامل سے تیار ہوتا ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ثقافت نظریہ و عمل سے ترتیب پذیر ہے۔ اب یہ جاننے کی چیز ہے کہ نظریہ کے دو پہلو ہیں۔ مادّی[1] اور اخلاقی و روحانی[2]۔ جہاں تک اس کے مادّی پہلو کے ارتقا کا تعلق ہے ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کا تمام تر سہرا انسان اور اس کی شعوری کوششوں کے سر ہے۔ انسان نے اس کو ترقی دی ہے۔ انسان نے اسے بنایا اور سنوارا ہے لیکن کیا نظریہ کا اطلاق صرف انسان کی مادّی کاوش ہی سے متعلق ہے یا اس کا دائرہ اس سے کہیں وسیع تر ہے اور اس میں وہ جملہ اخلاقی و روحانی اقدار شامل ہیں جن سے مختلف قوموں کے حدود نکھرتے ہیں اور ان کے مخصوص طرزِ عمل کی وضاحت ہوتی ہے۔ ہماری رائے میں اس سلسلہ میں ادیان و مذاہب کے کردار کو نظر انداز کر دینا تاریخ کے ساتھ سراسر زیادتی اور ظلم روا رکھنے کے مترادف ہوگا۔ انسانی نظریات اور دینی نظریات میں ایک فرق ہے۔ انسانی نظریہ کی غلطیاں اور خامیاں عمل سے واضح ہوتی ہیں اور طویل تجربے سے قوموں کو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کہاں کہاں خلل ہے یا نظریے کی کن خامیوں کی وجہ سے ان کی تہذیب و ثقافت میں تضادات ابھرے ہیں۔ اس لیے کہ انسانی علم بہرحال ناقص ہے۔ اس کی صلاحیتیں حد درجہ محدود اور سمٹی ہوئی ہیں۔ لہٰذا مستقبل کی آغوش میں

جو تبدیلیاں رونما ہونے والی ہیں، اس کا پہلے سے علم کسی بھی شخص کو نہیں ہو سکتا۔

زندگی کے بارہ میں دینی نقطۂ نظر کیا ہے یا انبیا نے کن اقدار کو فروغ دیا

اس کے برعکس زندگی کے بارہ میں دین کا نظریہ اس اسلوبِ حیات سے تعبیر ہے جس کو اس ذاتِ گرامی نے متعین کیا ہے جس نے خود زندگی کو زندگی بخشی ہے جس نے ذرہ کو خلیہ اور خلیہ کو گوشت پوست کے روپ میں ڈھالا ہے جس کا علم کامل ہے اور اس درجہ وسیع اور محیط ہے کہ ماضی و مستقبل کے تمام احوال و کیفیات میں سے کوئی چیز بھی اس سے اوجھل نہیں۔

دینی نظریہ حیات کن معنوں میں تہذیب و ثقافت کا ناگزیر جز ہے۔ اس پر دو پہلوؤں سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ ایک ماضی کے نقطہ نظر سے اور ایک اس نقطہ نظر سے کہ انسان نے اس کو چھوڑ کر اور اس کے روحانی و اخلاقی ورثہ سے محرومی اختیار کر کے تباہی و بربادی کی کن کن نوعیتوں کو انگیز کیا ہے۔ ظاہر ہے یہ پہلو اتنا نمایاں اور مسلمہ ہے کہ اس پر بحث کی ضرورت ہی نہیں۔ مغرب میں اب متعدد اہلِ فکر نے اپنی زندگی کا مشن یہ بنا لیا ہے کہ تہذیب جدید نے جس بے راہ روی کو اُبھار دیا ہے اس کے خلاف تحریری و عملی سطح پر جنگ کی طرح ڈالیں اور ایسے اداروں کی تشکیل کریں جو قلب و روح کو ان محرومیوں سے انسانی معاشرہ کو باز رکھنے کی کوشش کریں جن کی وجہ سے انسان محض جنسی حیوان ہو کر رہ گیا ہے۔ جہاں تک ماضی کا تعلق ہے ہم یہ اہلِ دانش سے پوچھنے کا حق رکھتے ہیں کہ کیا یہ حقیقت نہیں کہ وہ انبیا علیہم السلام ہی کا ایک گروہ ہے، جس نے انسان کو علم و ادراک کی پہلی روشنی عطا کی، جس نے اس کی تربیت کی ذمہ داریاں سنبھالیں اور ہر ہر دور میں گمراہی اور ضلالت سے بچانے کی سرتوڑ کوشش کی، جس نے اس میں عظمتِ انسانی کے مٹے ہوئے نقوش کو اُجاگر کیا، جس نے اسے حسنِ عقیدہ اور حسنِ عمل کی راہیں سجھائیں، جس نے محبت و الفت کا اوّل اوّل درس دیا، جس نے دلوں میں توحید کی قندیلیں فروزاں کیں اور اظہارِ حق و بے باکی کے جذبوں کی پرورش کی، جس نے عدل و انصاف کا بول بالا کیا، جس نے دنیا میں رہنے کے گُر بتائے، عمل و سیرت کے گوشوں کو زینت بخشی اور مجموعی حیثیت سے فرد و معاشرہ کی توجہ کو نفس کی ادنیٰ خواہشات سے ہٹا کر اللہ کی طرف موڑ دیا اور آج اس مادیت کے دور میں بھی، اگر

خوب کو سراہا جاتا ہے، خیر کی تعریف کی جاتی ہے اور قلب و ضمیر کی گہرائیوں میں نیکی اور خیر سگالی کی تڑپ پائی جاتی ہے اور لوگ مادی ترقی کے پہلو بہ پہلو اخلاقی اقدار کی اشاعت و فروغ کے حامی ہیں تو یہ ان پاکباز اور مقدس ہستیوں کا صدقہ ہے جنھوں نے اپنی پوری زندگی میں بیچ کو آنچ نہ آنے دی اور ظلم و تعدی کی آندھیوں میں بھی حق و صداقت کے چراغوں کو روشن رکھا۔

انبیا کے اس دین کو ترک کر کے اس دور کے انسان نے کیا کھویا اور کیا پایا۔ یہ داستان بہت دلچسپ ہے۔ دین نے انسان کے اندر چھپے ہوئے اس بلند تر انسان کو اُبھارنے اور اُجاگر کرنے کی کوشش کی تھی جو تہذیب و ثقافت کے بارہ میں روحانی اقدار کا خیال رکھتا ہے جو صرف گوشت پوست کی پرورش و اہتمام ہی کا حامی نہیں بلکہ روح کی توانائی اور باطن کی تابندگی کا بھی اتنا ہی خواہاں ہے۔ دین نے انسان میں اس احساس کو بیدار کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی کہ یہ صرف "حیوان نہیں" ہے اور ارسطو کی اصطلاح میں حیوان عاقل بھی نہیں بلکہ اس میں ایک لطیف، مقدس اور نورانی عنصر ایسا بھی شامل ہے جس کی وجہ سے یہ "احسن تقویم" کے لقب سے سرفراز ہوا۔ جس کی وجہ سے اس کا رابطہ اللہ تعالیٰ سے استوار ہوتا ہے اور اس کو عبدیت کا وہ مقام عطا ہوتا ہے کہ جہاں معبودِ حقیقی کی توجہاتِ خاص اس کو گھیر لیتی ہیں۔ لیکن بُرا ہو مادیت کا اس نے اس کو "حیوانیت" کی انہی پستیوں میں لا پھینکا ہے جہاں سے اس نے اپنے روحانی سفر کا آغاز کیا تھا۔

نظریہ ارتقا اور اسلام۔ موجودہ تہذیب کی سب سے بڑی محرومی

موجودہ غیر دینی تہذیب کی سب سے بڑی اور اصولی غلطی اور محرومی یہی تو ہے کہ انسان نے بقائمی ہوش و حواس اس بات کو مان لیا ہے کہ وہ حیوان اور صرف حیوان ہے۔

اس مرحلہ پر ہم ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے دو وجہ سے تعرض نہیں کرتے۔ ایک تو یہ کہ ہمارے ہاں کے مفکرین یعنی ابن خلدون، ابن مسکویہ اور رومی نے بھی تجربہ اور سائنس کے بل پر نہ سہی، ادراک و بصیرت کی سطح پر اس حقیقت کو بہرحال پالیا تھا کہ زندگی ایک طویل سفر کے بعد انسان تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود

یہ لوگ بھی انسانیت کی طرف سے مایوس نہیں ہوئے اور کبھی بھی انسان میں جو اخلاقی مضمرات ارتقا پائے جاتے ہیں، اُن سے منکر نہیں ہو پائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نظریۂ ارتقا کے یہ معنی ہی کب ہیں کہ چونکہ اس ارتقا کی ایک منزل حیوانیت تھی، لہٰذا یہ اب بھی صرف حیوان ہی ہے اور اس میں حیوانیت کے ساتھ ساتھ فہم و ادراک کے نئے نئے پہلوؤں نے ترقی نہیں کی۔

سائنس کی زبان میں ہم پوچھ سکتے ہیں کیا یہ ارتقا نوعی قسم کا نہیں، اور اگر نوعی قسم کا ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ حیوانیت اس کے سفر میں ایک منزل تھی، اس میں مخصوص حالات و ظروف میں رہنے سے اس حقیقت کا بھی اضافہ ہوا ہے جس کو قرآن حکیم نے جنین کے کوائف بیان کرتے ہوئے "خلقاً اٰخر" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ (مومنون : ۱۴)

اس آیت میں قرآن حکیم یہ کہنا چاہتا ہے کہ انسان میں قطرۂ آب سے لے کر علقہ اور مضغہ تک جو تبدیلیاں ہوتی ہیں، ان سب کا تعلق تو بلاشبہ مقدار (QUANTITY) کی تبدیلی سے تھا لیکن اس کے بعد اس میں جو تبدیلی آئی، وہ پہلی تبدیلیوں سے بالکل مختلف نوعیت (QUALITY) کی تبدیلی ہے۔ لہٰذا اب یہ اور نوع ہے اور حقیقت ہے یعنی اب انسان صرف وہ انسان نہیں رہا جو محض گوشت پوست سے ترکیب پاتا ہے بلکہ اس کی فطرت میں ایسے نئے نئے مضمرات کو داخل کر دیا یا سمو دیا گیا ہے جو اس کو حیوانیت کی اس سطح سے اٹھا کر روحانیت و اخلاق کے فرازِ اعلیٰ تک اچھال دینے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں اور یہی اس کی زندگی کا اصل مقصد ہے۔ اب آدمؑ جو اس نوع کا پہلا قافلہ سالار ہے، صرف آدمؑ ہی نہیں، اللہ کا پیغمبر بھی ہے اور اسے دنیا میں اب ایسی تہذیب و ثقافت کو رواج دینا ہے جس سے انسان یہ ثابت کر سکے کہ یہ دنیا میں جس نیابت کا علمبردار ہے وہ ان حیوانی و سفلی آرزوؤں کی نیابت نہیں بلکہ اللہ کی نیابت ہے۔ یعنی اب اسے علم پھیلانا ہے، حکمت و دانائی سے آراستہ ہونا ہے، تخلیق و آفرینش کے فرائض انجام دینا ہے، تسخیر کائنات کی مہم سر کرنا ہے، اس لیے نہیں کہ موجودہ تہذیب کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے موت و ہلاکت کے گڑھوں میں ڈھکیل دیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک ایسی نئی تہذیب کو بروئے کار لایا جائے جو انسان کو زیادہ سے

زیادہ خوشیوں اور مسرتوں سے مالا مال کر دے۔ اب اسے اللہ سے ٹوٹے ہوئے رشتوں کو استوار کرنا ہے اور دین سے منحرف اور بھاگی ہوئی قوموں کو پھر سے اس کی چوکھٹ پر جھکانا ہے۔

سفرِ انسانیت کا نقطۂ آغاز، کیا ہم صرف حیوان ہیں؟

"مقامِ انسانیت" کے بارہ میں اسی سوال کے جواب پر کسی بھی قوم و ملک کی تہذیب و تمدن کی کامیابی یا ناکامیوں کا انحصار ہے کہ ہمارا تہذیبی سفر کس نقطہ یا مفروضہ سے شروع ہو۔ کیا ہم صرف حیوان ہیں اور عاقل ہونے کی حیثیت سے اس سے زیادہ کے مکلف نہیں کہ ان ضرورتوں اور تقاضوں کی تکمیل و ارتقا کے سلسلہ میں کوشاں رہیں جو ہماری حیوانی فطرت کی جانب سے ہم پر عاید ہوتے ہیں یا ہمارا اشرفِ انسانیت اس سے زیادہ کا متقتضی ہے، اور ہمارے وجود کا ایک سرا اگر گوشت پوست سے تعلق رکھتا ہے تو دوسرا ان ملکوتی اور قدوسی صفات سے ملا ہوا ہے، جن کی وجہ سے یہ انسان مسجودِ ملائک اور اشرف المخلوقات ہونے کا بجا طور پر دعویدار ہے۔ مغرب کی گمراہی یہ ہے کہ اس نے اپنے تہذیبی سفر کا آغاز حیوانیت کے نقطۂ نظر سے کیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج کا انسان اپنی حیرت انگیز صلاحیتوں کے باوجود حیوانیت کی کھال سے باہر نہیں نکل سکا اور روز بروز جنسی بے راہروی، اخلاقی انحطاط، ظلم اور استحصال کا خوگر ہوتا چلا گیا۔

تہذیب و ثقافت کی غرض و غایت کیا ہے؟ اس سوال کا دوٹوک جواب دینا مشکل ہے کیونکہ اس سے بھی پہلے دریافت طلب بات یہ ہے کہ کون تہذیب و ثقافت زیرِ بحث ہے۔؟ اگر انسان ایک سادہ، ابتدائی معاشرہ کا رکن ہے تو اس کا اشکال یہ ہے کہ اس معاشرہ کو تہذیب و تمدن کی جملہ برکات اور سہولتوں سے بہرہ مند کیا جائے اور اگر اس کے برعکس وہ اس معاشرہ میں رہ رہا ہے، جہاں پوری زندگی صنعتی ارتقا کے سانچوں میں ڈھل چکی ہے اور کل پرزوں کی ہمہ گیری نے انسان کو بھی کل پرزہ کے روپ میں بدل دیا ہے، اس کی انفرادیت کو ختم کر دیا ہے، اس سے اس کی فرصت کے عزیز لمحوں کو چھین لیا ہے، اس کے لطیف جذبات و احساسات کو کچل دیا ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ عظیم اور فعال انسان مشین کا محض ضمیمہ بن کر رہ گیا ہے۔ تو ان حالات میں تہذیب و ثقافت کا مطمح نظر یہ ہونا چاہیے کہ

وہ ایسے خوش آئند حالات پیدا کرے جن سے انسان پھر اپنی گمشدہ عظمت کو پالے یعنی تہذیب کے دھاروں پر ضبط اور قابو حاصل کر سکے اس کو زیادہ سے زیادہ معقول (RATIONAL) بنیادوں پر استوار کر سکے اور بجائے اس کے کہ اس کی حیثیت محض مقہور و مجبور انسان کی ہو، اس میں جباری وقہاری کی وہ صفات دوبارہ پلٹ آئیں جن سے اس کا پیرہنِ ذات تیار ہوتا ہے۔

اس صورت میں اس صنعتی ارتقا کی ہمہ گیریوں کو مختصر کرنا ہوگا۔ اس کے جبر کے دائروں کو سمیٹنا ہوگا اور انسانی زندگی کے قلبی و فکری لطائف کو اس کی آہنی گرفت سے زیادہ سے زیادہ مقدار میں رہائی دلانا ہوگی۔

فکر و عمل کے دو محور

آپ تاریخ پر غور کیجیے۔ شروع سے لے کر اب تک آپ یہ دیکھیں گے کہ یہی دو محور ہیں جن کے گرد انسان کی فکری و عملی کوششیں گھومتی رہتی ہیں اور ہمیشہ انہی کے گرد گھومتی رہیں گی یعنی اگر قانون اور معاشرہ سادہ ہے تو اس کو وسعت دی جائے، اس کو زیادہ مفصل، زیادہ پیچیدہ اور ہمہ گیر بنایا جائے اور اگر اس پیچیدہ تر زندگی کے قفس میں انسانیت کا دم گھٹنے لگے اور طائرِ روح پھڑپھڑانے لگے تو اس کے کچھ حلقوں اور تیلیوں کو توڑ دیا جائے۔ اجمال و تفصیل، سادگی و رنگا رنگی کے انہی دو نقطوں کے مابین فکر و عمل کی تگ و تاز کو ترتیب دینا تہذیب و ثقافت کی اصل غرض و غایت ہے۔

لیکن یہ سوال اسی موڑ پر ختم نہیں ہو جاتا۔ حل طلب یہ بحث رہ جائے گی کہ جب تک تہذیب و تمدن کے شعوری ارتقا کے لیے کوئی نصب العین متعین نہ کیا جائے اور نہ بتایا جائے کہ کیونکر ہم اس کو زیادہ مفید، بہتر اور حسین بنا سکتے ہیں، اجمال سے تفصل کی طرف بڑھنے اور تفصیل سے اجمال و اختصار کی راہوں کو اختیار کرنے میں سخت دشواری پیش آئے گی۔

ہماری رائے میں اس سوال کا جواب اس وقت آسان ہو جائے گا جب ہم اس آخری اہم سوال سے نمٹ لیں گے کہ کیا تہذیب و ثقافت کی اپنی چال بھی ہے اور نقطۂ اجمال سے تفصیل کی طرف قدم بڑھانے کا کیا یہ طریق ہے کہ ماضی کے کچھ عناصر کو یہ چھلانگے، کچھ نئی قوتوں کو اپنائے اور آگے کی طرف رواں دواں رہے اور اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ پوچھا جائے گا کہ

کون عناصر ہیں جن کو یہ آغوش میں لیے ہوئے آگے بڑھتی ہے۔

تاریخی جبریت کے معنی یہ پیرایۂ بیان کسی شخص کو غلط فہمی میں نہ ڈال دے۔ ہم جب تاریخ اور اس کی چال کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ تاریخ کو ہم کوئی مجرد مابعد الطبیعی حقیقت قرار دیتے ہیں جو از خود فعال اور کارفرما ہے اور قوموں کے سیاسی، اخلاقی اور اقتصادی مقدر کو وضع اور متعین کرتی ہے۔ ہمارے نزدیک جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، تاریخ کی اپنی چال کے معنی صرف یہ ہیں کہ قومیں اپنے شعوری انتخاب میں کن عوائد و رسوم کو اپناتی ہیں، کن عقائد و تصورات پر جمی رہتی ہیں یا کن تہذیبی عناصر کو نئی تابش و ضو بخش کر آگے بڑھاتی ہیں۔ ہم جب بھی تاریخ کا نام لیتے ہیں اس میں قوموں کے شعور و عمل کو نظر انداز نہیں کرتے بلکہ تاریخ کو اسی شعور و عمل کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

تاریخ کے بارہ میں اس وضاحت کے بعد اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حیاتیاتی سطح پر، نباتاتی اور حیوانی جسم نئے خلیوں کو اپناتا ہے، نئے خون سے تازگی اور نشو و نما حاصل کرتا ہے اور پرانے بوسیدہ خلیوں کو فنا کے گھاٹ اتار دیتا ہے، ٹھیک اسی طرح اور بالکل یہی کردار انسان کا اجتماعی جسم انجام دیتا ہے۔ یعنی انسانی معاشرہ ماضی کی اقدار و رسوم کو زندگی کی کسوٹی پر پرکھتا اور جانچتا ہے۔ ان میں جو اجزا متحرک، جاندار اور قائم رہنے والے ہوں، ان کو اپنے سفر میں ساتھ لیتا ہے، پھر ان پر کچھ اضافہ کرتا ہے، ان کو نئے رنگ اور نئے اسلوب کے ساتھ چمکاتا اور سنوارتا ہے اور اس لائق بناتا ہے کہ یہ حال و مستقبل کے تغیرات کا ساتھ دے سکیں اور آگے بڑھ سکیں۔

اس مرحلہ پر انسانی جسم اور اجتماعی جسم کے حیاتیاتی تقاضوں میں جو فرق ہے اس کو نہ بھولنا چاہیے۔ نباتاتی اور انسانی جسم میں انتخاب وارتقا کا یہ عمل اللہ تعالیٰ کے ان قوانین کے مطابق خود بخود واقع ہو جاتا ہے جو اس کی کمال حکمت و تخلیق کا کرشمہ ہیں؛ اور تہذیبی ارتقا کے عمل کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں قوموں کا فکر و شعور اور عمل و کردار بروئے کار آئے۔ ورنہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ تہذیب ترقی کرنے کے بجائے کچھ عرصے کے لیے تنزل کی راہ پر ہولے۔ اور اگر تاریخ کا یہ تجزیہ صحیح ہے تو پھر تہذیب و ثقافت کی غرض و غایت یہ قرار پاتی ہے کہ ہر نظریۂ

میں انسان یہ دیکھے کہ وہ کون سے عناصر، صورتیں اور نظریات ایسے ہیں جن میں زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کی صلاحیت ہے جن کے وجود و بقا کے لیے منطقی وجۂ جواز پایا جاتا ہے اور کون وہ عقائد و رسوم ہیں جو زندگی و بقا کی قیمت سے محروم ہو چکے ہیں، جن کو اب گلے کا ہار بنائے رکھنا بلا وجہ نوعِ انسانی کو زحمت میں ڈال دینے کے مترادف ہے۔

اور جب ان دونوں میں فرق و امتیاز کی حدود واضح ہو جائیں تو پھر ایک فرض شناس معاشرہ کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ان زندہ، انفع اور جمیل عناصرِ حیات کو آگے بڑھانے کی کوشش کرے۔

رفعِ تضاد، تہذیبِ انسانی کا واحد نصب العین ہے

مسئلہ کی اس تفصیل کے بعد اب پھر اس سوال کی طرف لوٹ آیئے کہ آخر ہم شعور و ادراک کے کس نقطۂ نظر سے یا تہذیب و تمدن کے کس معیار کے تحت شعائر و رسوم کی زندگی کی جانچ پڑتال کریں۔ عقائد و نظریات کی استواری معلوم کریں۔ اس کی پرکھ کے لیے بھی تو کوئی نہ کوئی پیمانہ ہونا چاہیے۔ کوئی منزل اور مطمحِ نظر ہونا چاہیے۔

اس سے پہلے ثقافت کے تصور کو نکھارنے کی غرض سے جن متعدد تعریفات کو بیان کیا گیا ہے ان میں جو تعریف ہمیں زیادہ بھائی وہ یہ تھی کہ تہذیب کے معنی ان تضادات کو ختم کرنا اور ان اختلافات کو دور کرنا ہے جو روح و جسم میں پائے جاتے ہیں، جو انسان اور کائنات میں حائل ہیں اور یا جو انسان اور اس کے مابین رشتہ و تعلق کی نوعیتوں کو اس نہج سے متعین کرتے ہیں جس سے شرفِ انسانی ہی قائم نہیں رہتا، اس لیے کہ اگر کوئی تہذیب ان تناقضات کو ختم نہیں کرتی اور ان سوالات کا صحیح جواب مہیا نہیں کرتی جو ان تضادات کی بنا پر ابھرتے ہیں تو وہ اپنا تاریخی سفر مقصد و منزل کی طرف جاری نہیں رکھ پائے گی۔ ان اختلافات کو رفع کرنا اور معاشرہ کے لیے ایسے اصول پیش کرنا جو اس میں زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی اور توازن پیدا کر سکیں، نہ صرف تہذیب و تمدن کی زندگی و بقا کا اہم جزء ہے بلکہ اس کے تاریخی ارتقا کی یہی غرض و غایت بھی ہے۔

اس سے پہلے کہ ہم اسلام کے تصورِ ثقافت پر کچھ کہیں، فکر و نظر کے اس موڑ پر یہ بحث

زیادہ مفید رہے گی کہ رفع تناقض کے سلسلہ میں اسلام کا کردار کیا رہا ہے، اس نے کہاں تک اس خلیج کو پاٹا ہے اور اپنی تخلیقی کوششوں سے کیونکر ایک ہم آہنگ اور متوازن معاشرہ کی داغ بیل ڈالی اور اسے پروان چڑھایا ہے۔ آیئے تناقض اور رفع تناقض کی ان صورتوں پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں۔ داخلیت پسندی (INTROVERSION) اور خارجیت پسندی (EXTROVERSION) دنیا کی تہذیبی تاریخ میں ہمیشہ سے دو ایسے بنیادی اصول رہے ہیں کہ جن پر بڑی بڑی مذہبی تحریکات کی تعمیر ہوئی ہے۔

داخلیت پسندی اور خارجیت پسندی کے معنی

داخلیت پسندی سے مراد یہ ہے کہ حقیقت کو صرف روح و باطن کے تقاضوں ہی میں منحصر اور دائرہ مانا جائے اور ان تقاضوں کو تسلیم کرنے سے یکسر انکار کر دیا جائے جو جسم کی وجہ سے ابھرتے ہیں یا جنھیں ہماری حیاتیاتی فطرت پیدا کرتی اور بھڑکاتی ہے۔ مزید برآں اس انکار میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ ان شدید اور ٹھوس تقاضوں سے بھی قطع نظر کر لیا جائے جن کو جسم خارجی کی تیز و تند حقیقتیں جنم دیتی ہیں۔

خارجیت پسندی سے مراد ایسی تحریکات ہیں جو جسم و مادہ کے "" نے بانے سے تیار ہوئی ہیں جو حقیقت انسانیہ کو اس سے زیادہ کوئی اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں کہ یہ دراصل حیوان ہے، جسم ہے اور اپنی اس ، دی، علمی اور تہذیبی فتوحات کے باوجود آخر اخر میں ارتقا کا لطیف شہ کار ہے جو پوری کائنات میں جلوہ فرما ہے۔

خارجیت پسندی کے حامی روح کو نہیں مانتے، لطائف قلب کو نہیں تسلیم کرتے اور انسان کے اندر اس ملکوتی جوہر ادراک پر ایمان نہیں رکھتے جس کی وجہ سے اسے عالم ہست و بود میں منفرد مقام حاصل ہے۔ ان کے نزدیک انسان چونکہ اسی آب و گل سے تو بنا ہے، اسی آب و ہوا میں تو پروان چڑھا ہے اور انھی رشتوں کی کارفرمائی اور تاثرات سے تو اس کے ادراک میں تابش و ضو پیدا ہوتی ہے جن کا تعلق مادہ، جسم اور ماحول سے ہے۔ لہٰذا یہ کائنات سے الگ تھلگ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اس کی فطرت وہی ہے جو ساری کائنات میں رچی بسی ہے اور اس پر انھی طبیعی اور مادی قوانین اور تقاضوں کی حکمرانی ہے جو ذرے سے

تک کو اپنے دائرہ و اثر میں لیے ہوتے ہیں۔

جیساکہ ہم کہہ چکے ہیں یہی دو نظریے یا بنیادیں ہیں جن پر تہذیب وجدید کے عزفے تعمیر ہوئے ہیں۔ داخلیت پسندی نے کس نوع کی تہذیب کی تخلیق و پرورش کی۔ کس قالب میں معاشرہ کو ڈھالا اور انسانی زندگی نے اس سے کیا اثر لیا اور خارجیت کے تصور نے انسانی زندگی کو کن راہوں پر ڈالا۔ کیا نتائج پیدا کیے اور انسانیت کے رخ و رخسار کو کس حد تک سنوارا اور بگاڑا۔ ان چیزوں کو جانے بنا ہم یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ اس تماشہ گاہِ عالم میں اسلام نے کیا کردار انجام دیا اور کس طرح توازن و اعتدال کی حسین راہ اختیار کی۔ بات یہ ہے کہ زندگی کے بارہ میں یہ دونوں رجحانات انتہا پسندانہ ہیں۔ یہی وجہ ہے ان میں نفع و فائدہ سے کہیں زیادہ نوعِ انسانی کو خسارہ کا سامنا کرنا پڑا ہے۔

اثمهما اكبر من نفعهما۔ اور ان کا گناہ ان کے فائدے سے بڑا ہے۔

(البقرہ - ۲۱۹)

مثلاً وہ تمام تحریکیں اور مذاہب، جنھوں نے داخلیت پسندی پر زور دیا، اگرچہ ایسی بلند پایہ شخصیتوں کو پیدا کیا جنھوں نے دنیا کو ٹھکرا کر آخرت کو ترجیح دی، مقاصد اور معانی پر اپنی توجہ کو بہرحال مرکوز رکھا، ظاہر سے زیادہ باطن و مغز کی طرف متوجہ رہے اور حق و صداقت کی خاطر بے پناہ ایثار و قربانی کا ثبوت دیا۔ تاہم بالآخر، یہ تمام تحریکیں اور مذاہب، رہبانیت اور ترکِ دنیا کی منزل پر آکر رک گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے ماننے والے علوم و فنون اور تہذیب و ترقی کی دوڑ میں دنیا سے پیچھے رہ گئے۔ یہی نہیں ایک طرح کے ابہام کا شکار ہو گئے۔

ٹھیک اسی طرح خارجیت پسند عناصر نے بلاشبہ دنیوی سطح پر زندگی کے سانچوں کی تشریح کی، قانون کے لیے واضح اطلاقات کی تعیین کی، ظاہر الفاظ کی اہمیت کو بڑھایا اور زندگی کو متعین سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی اور اس کے ساتھ ساتھ علوم و فنون کے قافلوں کو بھی آگے بڑھایا اور مادی ترقیات کو بھی آسمان کی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ تاہم یہ لوگ زندگی کے باطنی حسن کا نظارہ نہ کر سکے، معنی و روح کے لطائف سے محروم رہے اور اس لائق نہ ہو سکے کہ جسم و مادہ کی چلمنوں کو ہٹا کر عروسِ حقیقت کی جلوہ آفرینیوں سے قلب و نظر کی آسودگی کا اہتمام

کرسکیں ساٸنسوں نے جسم کی فقہ تو مرتب کی مگر قلب وروح کی فقہ سے آشنا نہ ہو سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس تہذیب سے حیوانیت بڑھی، حیوانیت چمکی اور جسم کے ادنیٰ تقاضوں نے نوطاقت حاصل کی لیکن انسانیت دب اور سمٹ کر رہ گئی۔ حرص، لالچ اور خواہشات کی بے راہ روی نے انتہائی ترقی کی لیکن پاکیزگی، عفاف اور اُونچے انسانی جذبات نے سر پیٹ لیا۔ تنگ نظرانہ قومیت نے انسان اور انسان کے مابین دشمنی اور عناد کے بیج تو بوئے اور بغض و تحقیر کی دیواریں تو چنیں مگر عالمگیر انسانی اخوّت اور برادری کے تقاضوں کا خیال نہ رکھ سکی اسی طرح ساٸنس اور ٹیکنالوجی کی فتوحات نے فطرت کے رازہائے دروں پردہ کو تو فاش کیا، لیکن اس کرۂ ارض پر ہنستی کھیلتی زندگی کو خطرے میں ڈال دیا۔

بیچ کی راہ

ادیان و تحریکات کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلام اور تنہا اسلام نے اس تناقض کا حل پیش کیا ہے۔ اسلام نے توحید کے یکساں فلسفہ کی تشریح کی جس کے معنی ہیں کہ جس طرح اس کی ذات کثرت و ثنویت سے پاک ہے، اسی طرح اس کی پیدا کردہ زندگی میں تناقض و اختلاف کی کثرت نہیں پائی جاتی۔ توحید کی رُو سے زندگی ایک ہے اور روح و جسم اس کے دو اظہار ہیں اور دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس لیے نہ تو یہ ممکن ہے کہ تنہا جسم کو اہمیت دی جائے اور تمام اقدار کو ادنیٰ حسّی خواہشات کی روشنی ہی میں ترتیب دیا جائے اور نہ یہ مناسب ہے کہ صرف روح ہی توجہ و التفات کا مرکز و محور ٹھہرے اور زندگی کی تمام آرزوؤں اور تمناؤں کا گلا گھونٹ دیا جائے۔ راہِ عدل اور بیچ کی راہ بہر حال یہی ہے کہ دونوں کو زندگی کا جزوِ ترکیبی قرار دیا جائے اور اس حقیقت کا اعتراف کر لیا جائے کہ زندگی کی نشاط آفرینیاں بیک وقت دونوں کی مرہونِ منت ہیں۔ آنحضرتؐ نے حضرت ابوالدرداؓ کو مخاطب کر کے اسی حقیقت کی نشان دہی فرمائی تھی:۔

ان لربك عليك حقاً و ان لنفسك عليك حقاً ولاهلك عليك حقاً فاعط كل ذی حق حقه[1]	تم پر تمھارے پروردگار کا بھی حق ہے۔ تمھارے نفس کا بھی حق ہے اور بال بچوں کے بھی حقوق ہیں سب ذی حقوق کا پورا پورا حق ادا کرو۔

---

[1] بخاری

اسلام نے جسم و روح میں رونما تناقض کو ختم کر کے انسانی زندگی، انسانی فکر اور انسانی تہذیب پر بہت بڑا احسان کیا ہے۔ اسلام نہ تو اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسان اور کائنات کی فطرت و مزاج میں کوئی فرق نہیں اور نہ اس چیز کو مانتا ہے کہ اس میں ثنویت کو مان کر کسی بہتر اور صحت مند تہذیبی روایت کی طرح ڈالی جا سکتی ہے۔

قرآن انسان کو صرف حقیقتِ حیوانیہ قرار دینے کے بجائے تکریم و اعزاز کے ایک خاص درجہ میں رکھتا ہے اور اس کی ساخت کو حسن و خوبی کا معجزانہ امتزاج قرار دیتا ہے۔ ارشادِ باری ہے:۔

ولقد کرمنا بنی آدم ۔ اور ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی۔

(اسرا: ۷۰)

دوسری جگہ فرمایا:

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۔ (التین) ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی فطرت و جوہر کے اعتبار سے مکرم ہے اور اس کے بنانے اور سنوارنے میں فطرت نے جس سانچہ کا انتخاب کیا ہے اس سے بہتر سانچے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں وہ تمام خواہشیں، جذبے اور قویٰ پائے جاتے ہیں جس سے زندگی کا ہیولیٰ تیار ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کو فکری علو، ملکوتی تابش اور بلند تر کردار و سیرت سے نوازا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ کائنات اور اس کے تمام مشمولات سے الگ تھلگ ایک خاص مقام کا حامل نظر آتا ہے۔

اسلام نے جسم و روح کے درمیان تناقض کو رفع کرنے کی صورت یہ اختیار کی ہے کہ اس کے گوشت پوست میں پنہاں اس شخصیت کو نکھارنے کی کوشش کی ہے جس پر حقیقی معنوں میں انسانیت کا اطلاق ہوتا ہے، جو علوم و معارف کی بوقلمونیوں کا شیدا ہے، جو تخلیقی جوہر سے آراستہ ہے، جو طبع دقار اور طبع بلند سے بہرہ مند ہے، جو اپنے آقا و مولا سے رشتۂ عبودیت رکھتا ہے، پاکباز ہے اور پاک نہاد ہے، جو انسان ہے مگر ملکوتی صفات رکھتا ہے، محدود

ہے مگر فکر و تعمق کی لاتعداد پہنائیوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

اسلام اس غلط اندیشی کا قائل نہیں کہ جسمانی خواہشات یا حیوانی جذبات کا گلا گھونٹ کر روحانیت کو ابھارا جا سکتا ہے، اس لیے کہ روحانیت بجائے خود زندگی کے ایک خاص اظہار کا نام ہے، جس میں مجہول اور دبی اور کچلی ہوئی کیفیت کے بجائے ایک طرح کی نشاط آفرینی پائی جاتی ہے اور جس میں ایک طرح کی قوت اور زور پایا جاتا ہے۔ روحانیت آخر اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس کو کردار کی پختگی و استواری چاہیے جو بہرحال مضبوط قوی چاہتی ہے اور قوی جذبات کی طالب ہے، اور اگر ہم ان جذبات ہی کو ختم کر دیتے ہیں یا ان خواہشوں اور آرزوؤں ہی کا گلا گھونٹ دیتے ہیں جن سے اس کا تانا بانا تیار ہوتا ہے تو کردار و سیرت میں استواری کیونکر پیدا ہو گی؟ یعنی اللہ تعالیٰ سے ملنے کی شدید تر آرزو اور تمنا قوی تر جذبات و خواہشات ہی کی تو رہینِ منت ہے۔

ٹھیک اسی طرح اسلام اس غلط فہمی کا بھی شکار نہیں کہ صرف جسم کی پرورش سے یا صرف حیوانی آرزوؤں اور خواہشوں کی حوصلہ افزائی سے کردار و سیرت کے گوشے چمک سکتے ہیں، اخلاص کے ساتھ انسان عالمگیر اخلاقی اصولوں کی وفاداری کو اپنا شعار ٹھہرا سکتا ہے، خود غرضی، لالچ اور ہوس سے باز رہ سکتا ہے یا ملک و وطن کے تنگ نظرانہ تصورات سے دامن کشاں رہ کر اونچی انسانیت کو پا سکتا ہے، کیونکہ جسم و مادہ میں قطعی یہ صلاحیت نہیں کہ انسان کو حیوانیت کی پستیوں سے نکال کر اخلاق و روح کی رفعتوں تک پہنچا سکے۔ پتھر کو ہزار مرتبہ اوپر کی طرف پھینکیے اور فضا کی بلندیوں تک اچھال دینے کی سعی کیجیے بالآخر اسے اپنی مادیت سے مجبور ہو کر زمین ہی پر گرنا ہے۔

رہا دوسرا اور تیسرا تناقض، یعنی انسان اور کائنات میں اجنبیت اور بُعد کا جو تضاد ہے اس کو اسلام نے کیونکر رفع کیا ہے اور انسان انسان کے مابین رشتہ و تعلق کی نوعیتوں میں تضادات کی گتھیوں کو اسلام نے کس طرح سلجھایا ہے تو اس کی تفصیل کا محل یہ نہیں ہم اس سے پہلے سیاق کی مختلف صورتوں میں اس حقیقت کی بار بار وضاحت کر چکے ہیں کہ اسلام نہ تو دنیا کو حقیر سمجھتا ہے، نہ دشمن قرار دیتا ہے اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی مشکلات پر قابو نہیں پایا جا سکتا، بلکہ اس کے برعکس اسلام نے تسخیرِ کائنات کے عقیدہ کو قرآن میں خاص اہمیت

دی ہے اور یہی وہ تہذیبی معیار ہے جس سے کسی قوم کے فکری و عملی ارتقا کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

تیسرا تناقض البتہ ابھی تشنہ ہے اور اس کے لیے ہم نے اس بحث کے اختتام پر دو الگ باب مخصوص کر دیے ہیں۔

اسلام کا اپنا تصورِ ثقافت یہاں تک بحث کا انداز عمومی تھا۔ اب ہمیں اصل موضوع کی طرف لوٹنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ اسلام کا اپنا تصورِ ثقافت کیا ہے؟

مسئلہ ثقافت کے دو پہلو اور دو اسلوب اسلامی ثقافت کے مسئلہ پر دو پہلوؤں سے گفتگو ممکن ہے یعنی مسلمانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار میں تہذیب و تمدن کے کن سانچوں کو اپنایا اور یہ کہ نظریاتی اعتبار سے اسلامی ثقافت کے خد و خال کیا ہیں۔ ہر اعتبار سے یہ دو الگ الگ سوال ہیں۔ ہمارا موضوع بحث یہ نہیں کہ اسلامی ثقافت نے ماضی میں تعمیر، خطاطی، ادب و فن اور معاشرہ میں حُسن و جمال کی کن کن اداؤں کو سمویا ہے یا عالم انسانی کے تہذیبی ورثہ میں اسلامی تعلیمات کی بدولت کن انمول عناصر کا اضافہ ہوا ہے۔ یہ ایک وسیع تر اور دلچسپ موضوع ہے جس کے بارہ میں بہت کچھ ضبطِ تحریر میں آچکا ہے اور آئندہ بہت کچھ ضبطِ تحریر میں آنے کی توقع ہے۔

ہمارے دائرۂ بحث کا تعلق حال و مستقبل کی کروٹوں سے ہے۔ ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ آج ہمیں کن بنیادوں پر معاشرہ کی تعمیرِ نو کا فریضہ انجام دینا چاہیے اور کن اصولوں اور پیمانوں کی روشنی میں اسلامی ثقافت کی نعمتوں کو عام کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ان اصولوں کو جانے بوجھے بغیر ہم ثقافت و تہذیب کے نقشہ میں اس شعوری عنصر کو شامل نہیں کر سکتے جو اس بے راہروی سے بچا سکے اور اس کے لیے صحیح معنوں میں رنگ و روغن مہیا کر سکے۔

ان اصولوں اور پیمانوں سے آشنا ہونے کے دو اسلوب ہیں۔ ایک یہ کہ پہلے براہِ راست اور مختصر انداز میں ان کی نشاندہی کر دی جائے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ساتھ اس دور کے مسائل کے حوالے سے ان کی مزید تشریح کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام ان سے

متعلق کیا موقف اختیار کرنا ہے۔

ہم کوشش کریں گے کہ بحث و فکر کے ان دونوں طریقوں کو آزمائیں۔

اسلام ایک "کل" سے تعبیر ہے

اسلام کے تہذیبی اور ثقافتی پیمانوں کا ذکر چھڑا ہے تو ہاتھ کے ہاتھ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اسلام ایک "کل" (WHOLE) یا مجموعہ ہے اور اس کا تعلق زندگی کی کسی ایک ہی شاخ سے نہیں اس پورے دبستان یا پیڑ سے ہے جس کی شمیم آرائیوں سے عالم انسانی بہرہ مند ہے اور فکر و عقیدہ یا اخلاق و معاشرت کی ابواب و فصول میں تقسیم تاریخی ہے اور علم و ادراک کے ارتقا کے نتیجے میں ابھری ہے۔ مقصد صرف یہ تھا کہ ہم ان ابواب و فصول کے مشمولات کو پوری طرح سمجھ سکیں۔ یہ نہیں کہ یہ ابواب و عنوان اس "کل" سے کٹ کر الگ اپنا وجود قائم کر لیں۔ اسلام اپنے ماننے والوں کو ہرگز اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ تہذیب و تمدن کے مسائل طے کرتے وقت اس کی روح، اس کی اصل اور کلیت کو نظر انداز کر کے کوئی فیصلہ کیا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ ماضی میں تقسیم کی روشنی میں ہمارے ہاں علم الکلام کے نام سے گرانقدر فکری ذخیرہ معرضِ وجود میں آیا ہے، یہ بھی درست ہے کہ فقہ، تفسیر، تاریخ، تصوف اور مدنیت کے متعلقات سے ہمارے ہاں جس نہج سے کام ہوا ہے یا ہماری علمی نشاط آفرینیوں نے جس انداز سے زندگی کی زلف و کاکل کو سنوارا اور سجایا ہے ہمیں اس پر بجا طور پر فخر و ناز ہے لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ علم و عمل کی اس پوری تگ و دو میں اسلام کی روح اور کلیت بہرحال کارفرما رہی ہے اور ہم نے اسلامی تہذیب اور مسلمانوں کی تہذیب میں فرق و امتیاز کے جو طبعی حدود ہیں ان کو ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے۔

صحت فکر اور علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ تعبیرِ نو کے اس مرحلہ میں ہم اس حقیقت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیں کہ عہد ماضی میں ہم سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں۔ ہم نے غیر صحت مند تمدنی رجحانات کو نہ صرف اپنایا اور قبول کیا ہے بلکہ ان کی پرورش بھی کی ہے اور ایسے تصورات کو اسلامی سمجھ کر سینے سے چمٹائے بھی رکھا ہے جن کا اسلامی روح سے، اسلام کے مزاج سے اور اسلامی تعلیمات سے دور کا تعلق بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس اعتراف سے

دوگونہ فائدے حاصل ہوں گے۔ ایک تو ماضی میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کی جوابدہی سے ہم بچ جائیں گے۔ دوسرے اس تضاد سے ہم مخلصی حاصل کرلیں گے جو اسلام اور مسلمان کو مترادف سمجھ لینے سے پیدا ہو سکتا ہے۔

دین کو زندگی کے الگ الگ شعبوں میں تقسیم کر دینے سے کیا کیا نقصان لاحق ہوتے ہیں، اس کا تجربہ ماضی میں ہو چکا ہے۔ یہودیوں کو دیکھیے، ان کے ہاں تعلیمات کی اساس لوگوس (LOGOS) پر استوار ہے اور "لوگاس" کے مفہوم میں جہاں فقہ و شریعت کی تفصیلات بدخل ہیں وہاں وہ روحانی اور انسانیت پر مبنی اصول اور پیمانے بھی داخل ہیں جن سے شریعت کا ہیولیٰ تیار ہوتا ہے، لیکن یہودیوں کی بدنصیبی ملاحظہ ہو، انھوں نے فقہ و شریعت کو صرف اس حیثیت سے جاننے کی کوشش کی کہ اس سے قانون اور ضابطے کے تقاضے کہاں تک پورے ہوتے ہیں یا قومی سطح پر اس کو حصولِ زر کا کیونکر ذریعہ قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف ان میں جمود، تعصب اور تنگ نظری پیدا ہوئی اور قانون و ضابطے کی وسعتوں نے بڑھ کر زندگی کی طرفہ طرازیوں کا گلا گھونٹ دیا اور دوسری طرف لالچ، جھوٹ اور سود خوری نے انھیں دنیا بھر کی قوموں میں رسوا کر دیا۔ قرآن حکیم نے ان کی ان برائیوں کی وضاحت سے نشاندہی کی ہے:

سمّٰعون للکذب اکّٰلون للسحت۔ یہ بڑے حرام خور اور بڑے جھوٹ سننے والے ہیں۔ (مائدہ : ۲)

"کل" سے علیحدگی کا علوم دینیہ پر کیا اثر پڑا

ظاہر ہے جب بھی کوئی تہذیب اپنے روحانی اور معنوی لطائف سے محرومی اختیار کرے گی اس کا یہی حشر ہوگا۔ دُور کیوں جایئے، اپنی ہی تاریخ پر ایک نظر کیوں نہ ڈال لیں۔ کیا ہم نے وحدت دینی کو پارہ پارہ کر کے اسی نوع کی مضرتوں کو دعوت نہیں دی۔ ہمارے ہاں علم الکلام پر اس حیثیت سے کام ہوا کہ یہ یونانی فلسفہ کی ایک شاخ ہے۔ لہٰذا اس میں وہی خشک، بےجان اور گمراہ کن موشگافیاں در آئیں جو صدیوں سے فلسفہ و فکر کے حلقوں میں مابہ النزاع تھیں۔ تصوف، اسلام کے مقابلے میں ایک مستقل بالذات نظام کی حیثیت سے اُبھرا جس کا یہ دعویٰ تھا کہ

تعلق باللہ اور عبودیت و ولایت کے رشتوں کو ریاضت و مجاہدہ سے ہر ہر شخص براہِ راست استوار کر سکتا ہے۔ اسی طرح فقہ کے معنی ہمارے ہاں یہ تھے کہ نئے نئے پیش آئند مسائل کتاب اللہ اور سنت کو بحیثیت مجموعی فکر و نظر کے سامنے رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اس کی تعلیمات کی روشنی میں ان مسائل کا کیا حل نکلتا ہے۔ اس کے بجائے ہوا یہ کہ فقہ ایک جداگانہ فن قرار پائی اور مسائل کے حل و کشود کے لیے ایسے اصول اور پیمانے وضع کیے گئے جو ایک طرف ان روحانی و اخلاقی اقدار سے بیگانہ تھے جن سے اسلامی فقہ ترتیب پاتی ہے اور دوسری طرف جن کی صحت کے بارے میں قیل و قال کی کافی گنجائش تھی۔ اس پر مستزاد یہ کہ بغیر کسی اجتماعی اور معاشرتی ضرورت اور تقاضے کے شاخ در شاخ مسائل تراشے گئے۔ اس اندازِ اجتہاد کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ فقہ جسے زندگی کے مسائل حل کرنا تھے، جسے فکر و کاوش کی تازہ کاریوں سے تہذیب و تمدن کے قافلے کو آگے بڑھانا تھا۔ اس طرح سے زندگی کی گرانباریوں میں اضافے کا موجب بنی۔

"کل" کا دائرہ اطلاق

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ دین ایک وحدت ہے، ایک غیر منقسم اکائی ہے، یا ایک مجموعہ اور 'کل' ہے تو اس کے دائرہ اطلاق میں یہ تین نکات آتے ہیں:

۱۔ کسی بھی تہذیبی اور ثقافتی سوال پر اس جہت سے غور نہ کیا جائے کہ اسلامی روح، اسلامی تعلیمات اور اسلام کے کلی تقاضوں سے علیحدہ ایک اشکال ہے بلکہ اس نقطہ نظر سے سوچا جائے کہ اسلامی تعلیمات، جو عقائد سے لے کر اجتماعیات تک کی وسعتوں پر حاوی ہیں، ایک دوسرے پر مبنی، ایک دوسرے سے وابستہ اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہیں۔ ان کا مزاج اجتماعی اور کلی ہے۔ اس لیے کسی مسئلہ کے بارہ میں فیصلہ کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اسلام بحیثیت مجموعی اس معاملہ میں ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے۔

۲۔ اسلام چونکہ ایک 'کل' سے تعبیر ہے اس لیے یہ جسم و روح کے تقاضوں میں کسی طرح کی دوئی یا ثنویت فرض نہیں کرتا بلکہ ہر اس عمل کو روح کا عمل سمجھتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کی خاطر کیا جائے۔

۳۔ اسلام زندگی کی سیاسی یا تہذیبی نشاط آفرینیوں کے بارہ میں دینی (THEOCRATIC

اور غیر دینی (SECULAR) کی دو ٹوک تفریق کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی اصلاحی تدبیر اور ارتقائی اقدام معاشرہ کی فلاح پر مبنی ہے اور اس کی بجا آوری سے اسلامی اقدار فروغ پاتی ہیں، اخوت اور بھائی چارہ کے جذبات کو تقویت ملتی ہے، ملت آگے بڑھتی ہے اور مشکلات بجا طور سے دور ہوتی ہیں تو یہ عین دین اور عین اسلام ہے۔ اس لیے کہ نیکی، اصلاح اور ترقی کی ایک ہی شکل یا ایک ہی بندھا ٹکا اسلوب نہیں ہے بلکہ اس کی متعدد صورتیں اور سانچے ہیں جو زمانے کے تغیر و انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ربوبیتِ کبریٰ یا وحدتِ انسانیت

دوسری اہم بات جو اسلام کے تصورِ ثقافت کو نکھار بخشتی ہے، توحید اور ربوبیتِ کبریٰ کی اجتماعی تعبیر ہے۔ قرآن حکیم کی تعلیمات، انسان اور انسان کے درمیان خون، نسل، رنگ، زبان یا تاریخ و جغرافیہ کی ان تفریقات کو تسلیم نہیں کرتیں جو معاشرہ کو اعلیٰ و ادنیٰ کے دو گروہوں میں بانٹ دے۔ جب خدا ایک ہے، کائنات ایک ہے اور اس میں کارفرما طبعی عوامل بھی وحدت اور یکسانی لیے ہوئے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ انسانیت ایک نہ ہو۔ قرآن اس بارہ میں دو ٹوک اور واضح نقطۂ نگاہ کا حامل و داعی ہے۔ اس کے نزدیک تمام انسان، ایک ہی اصل اور ایک ہی سرچشمۂ فیض کا ثمرہ و نتیجہ ہیں:

هو الذی خلقکم من نفس واحدة۔ (اعراف: ۱۸۹) — وہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا۔

خلقکم من نفس واحدة۔ (زمر: ٦) — اس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا۔

یہی نہیں شرف انسانیت میں سب برابر کے شریک ہیں۔

ولقد کرمنا بنی آدم (اسرا: ۷۰) — اور ہم نے بنی آدم کو تکریم و اعزاز سے بہرہ مند کیا۔

سب احسن تقویم یا اخلاق و روحانیت کے سانچوں میں ڈھلنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین: ۴) — بلاشبہ ہم نے انسان کو بہت عمدہ صورت پر پیدا کیا۔

قرآن حکیم کے نزدیک کسی شخص کا مقام اس سے متعین نہیں ہوتا کہ اس کی رگوں میں کس قوم یا قبیلہ کا خون دوڑ رہا ہے۔ اس کا رنگ سرخ اور سفید ہے یا کالا اور سیاہ۔ اس کے پاس دولت اور ثروت کے انبار ہیں یا یہ تہی دست اور تہی داماں ہے۔ اس کے نزدیک عزت و تکریم کا معیار تقویٰ ہے، اخلاقی و روحانی برتری ہے، وہ اقدار ہیں جن سے سیرت و کردار کے گوشے سنورتے ہیں یا عام فہم الفاظ میں وہ معنوی خوبیاں ہیں جن سے معاشرہ نکھرتا، آگے بڑھتا اور اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کا استحقاق پیدا کرتا ہے۔

ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (الحجرات: ۱۲) تم میں زیادہ معزز وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔

ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ اسلام کے سوا دوسرے مذاہب وادیان نے وحدت انسانیت کے بلند تر اصول کی تبلیغ نہیں کی۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اسلام کے سوا کسی دین یا تہذیب و تمدن کی تعمیر میں ایسے اصولوں اور اداروں کی طرح نہیں ڈالی گئی ہے جو اخوت اور بھائی چارہ کے جذبوں کی یہ کہہ کر پرورش کر سکے کہ چھوٹے چھوٹے اختلافات کے باوجود تمہارے لیے "کلمۃ سواء"[1] کی گنجائش موجود ہے، جو نفرت و بغض کے اسباب کا قلع قمع کر سکے، جو پوری انسانیت کو ایک سلک میں پرو سکے اور انسانوں میں رنگ، نسل اور قومیت کی تنگ نظرانہ عصبیتوں سے ہٹ کر اس ہمہ گیر احساس شرف کو بیدار کر سکے کہ سب انسانوں کا خمیر ایک ہی مٹی سے اٹھا ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام جہاں بھی گیا، رنگ و نسل کی دیواریں نہ صرف خود بخود گرتی چلی گئیں اور عزت و جاہ کے مصنوعی فاصلے آپ سے آپ سمٹتے چلے گئے، بلکہ ہر ہر شخص کے دل میں ایک نئی زندگی کا احساس پیدا ہونے لگا، نئی روح پر افشاں ہونے لگی اور نفرت و تحقیر میں گھری ہوئی دنیا میں برابری اور مساوات کی نئی بستیاں آباد ہوتی چلی گئیں۔ اسلام کے نظام عمل میں وحدت انسانیت کا نظریہ فلسفیانہ تجرید کا حامل نہیں، بلکہ یہ ایک زندہ اور فعال تاریخی حقیقت ہے۔

فلنٹ (FLINT) نے بجا طور پر کہا ہے کہ جہاں عیسائیت نے اس نظریہ کو صرف ادب و تحریر کی زینت قرار دیا وہاں اسلام نے ایسے اداروں کی داغ بیل ڈالی اور اس طرح کے عملی طریقے اختیار کیے کہ جن سے یہ تصور، شاعری کی حدود سے نکل کر معاشرہ کی روزمرہ زندگی میں داخل

[1] اس آیت میں اہل کتاب کو دعوت دی گئی ہے کہ آؤ ان باتوں پر جمع ہو جائیں جو ہم میں اور عیسائیت میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ (آل عمران: ۶۴)

ہوا اور اس کا ضروری جزوِ ترکیبی بن گیا[1]۔

وحدتِ انسانیت سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ تمام انسان شرف انسانیت سے یکساں طور پر بہرہ مند ہوتے ہیں اس لیے رنگ و نسل یا قومیت کا کوئی دائرہ فی نفسہٖ بہتر یا ادنیٰ نہیں ہے۔ عقیدہ، عمل اور سیرت کی تابندگی اصل معیار یا کسوٹی ہے اور اس کی روشنی میں کسی فرد یا معاشرہ میں خیر اور بہتر کا تعین ممکن ہے۔

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ	سو جو ذرہ بھر بھلائی کرے وہ اس کا ثمر پائے گا
ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ۔	اور جو ذرہ بھر برائی کا مرتکب ہو اس کو بھی اس کی
(زلزال : ۸)	سزا بھگتنا پڑے گی۔

اسلام اور مختلف قومیتیں

وحدتِ انسانیت کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ اُبھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا اسلام مختلف قومیتوں کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا اور کیا ہر ہر قوم و ملک میں ان تہذیبی خصوصیات کو ماننے سے انکار کرتا ہے جو تاریخ کے ناگزیر عملیہ سے معرضِ ظہور میں آتی ہیں۔ کیا وحدتِ انسانیت کا یہ مطلب ہے کہ نہ صرف سب کی زبان ایک ہو، سب کی پوشاک یکساں ہو، بلکہ رسم و رواج کے معاملہ میں بھی سب مسلمان ایک ہی اسلوبِ زیست کو اپنائیں اور اپنی مقامی و علاقائی خصوصیات تہذیبی سے بہرحال دست بردار ہو جائیں۔

اس سلسلہ میں اختصار کے ساتھ یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام نے وحدتِ انسانیت کے پہلو بہ پہلو تہذیب و تمدن کی اس بوقلمونی اور رنگارنگی کو ماننے سے کبھی انکار نہیں کیا جو ہر ہر قوم کا طرۂ امتیاز رہی ہے۔ چنانچہ مختلف قبائل و شعوب کے وجود اور فرق کو قرآن نے واضح الفاظ میں تسلیم کیا ہے۔

وجعلناکم شعوباً وقبائل	ہم نے تمہیں شعوب و قبائل کی صورت میں منقسم کیا۔
لتعارفوا۔ (الحجرات : ۱۳)	

---

[1] دی کنسٹرکشن آف ریلجس تھاٹ ان اسلام ص ۱۳۳-۱۳۴ بحوالہ اسلامک کلچر مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف ص ۲۹

اختلاف زبان کو بھی اللہ تعالیٰ نے نشان یا آیت ٹھہرایا ہے۔

ومن آیاتہ خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم (روم: ۲۲)	اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بات ہے کہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اسی طرح تمھاری رنگتوں اور زبانوں کے اختلاف ہیں۔

اور اس چیز کا بھی قرآن اعتراف کرتا ہے کہ مختلف قوموں نے عہدِ ماضی میں فکر و عمل کے مختلف تہذیبی اداروں کو اپنایا ہے۔

لِکل جعلنا منکم شرعۃً ومنھاجاً (مائدہ: ۴۸)	اور ہم نے تم سب کے لیے ایک شریعت اور راہ کی تعیین کی۔

اسلام ایک متعین دین ہے، جانا بوجھا ایک نظریۂ حیات ہے، عقائد و عبادات اور معاملات میں اس کی ہدایات واضح اور روشن ہیں۔ یہ تہذیب و ثقافت کے ایسے تصورات کی پرورش کرتا ہے جن میں ایک طرف ان تمام اقدار کی جھلک ہو جو ہمہ گیر انسانیت پر مبنی ہیں اور دوسری طرف قومی و وطنی خصوصیات کو اس میں اس طرح سمو دیا گیا ہو کہ ان دونوں میں دوئی یا اختلاف باقی نہ رہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے ان دونوں کی حیثیت ایسے دستہ گل کی ہے جو ایک طرح کی اصولی وحدت کے باوجود اپنی آغوش میں نکہت و رنگ کی جزئی خصوصیات لیے ہوتے ہے۔

ایک تاریخی حقیقت اس تاریخی حقیقت کو کون نہیں جانتا کہ اسلام کے پرچم تلے دنیا کی جس قدر قومیں جمع ہوئی ہیں، ماضی میں قبولیت و پذیرائی کی اس شاندار روایت کی کہیں نظیر نہیں ملتی۔ لیکن اس کے باوجود کسی جگہ بھی اسلام نے مختلف قوموں کی ان خصوصیات کو اپنانے میں بخل سے کام نہیں لیا، جن میں افادیت کا کوئی بھی پہلو پایا جاتا تھا یا جن میں حسن و فن کی کوئی بھی خوبی تھی۔ مصر میں قبطیوں، مغرب اقصیٰ میں اقوام بربر، ایران میں عجمیوں اور ہندوستان میں رہنے والوں نے جب اسلام کو اپنی نجات و کامرانی کا ذریعہ مانا تو اپنے تہذیبی وجدان سے دستکش ہو کر؟ نہیں بلکہ اسلامی تہذیب میں ایک نیا رنگ بھر کر اور اس کے اصولی روپ میں اپنی مخصوص تابناکیوں کو اُجاگر کر کے۔ لیکن جزوِ غالب کی حیثیت سے ان

میں ہمیشہ اسلام ہی کی چھاپ نمایاں رہی۔ یعنی مصری، ایرانی، مغربی اور ہندوستانی کے حدود فرق و امتیاز نے ان میں اجنبیت اور مغائرت پیدا نہیں ہونے دی۔ یہی وجہ ہے مختلف تہذیبی خصوصیات سے بہرہ مند ہونے کے باوصف ہر جگہ یہ مسلمان کی حیثیت سے صاف پہچانے گئے۔

اسلام کی تاریخ شاہد ہے کہ زبان کے اختلاف، لباس کی رنگا رنگی اور رسوم کی انفرادیت نے کبھی بھی اُن میں بیر اور دشمنی کے بیج نہیں بوئے۔ یہی نہیں اس اختلاف نے ہر جگہ اسلامی تہذیب کو اور نکھارا اور جاذبِ نظر بنایا ہے۔ جس طرح کوئی بھی ثقافت دوسرے تہذیبی ورثوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتی اور اس میں کچھ لو اور دو کا تاریخی عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے، ٹھیک اسی طرح کوئی بھی زبان جو ثقافت ہی کا ایک حصہ اور پہلو ہے مکمل نہیں، بنا بریں دوسری زبانوں سے علیحدہ اور الگ تھلگ رہ کر ترقی نہیں کر سکتی۔ ہر زبان اپنی بقا اور ترقی کے لیے اس بات کی متقاضی ہے کہ اس میں ہمہ گیر انسانی قدروں پر زور دیا گیا ہو۔ اس میں معنوی گہرائیاں اور لطائف ہوں، اس میں تہذیب و تمدن کی تو کنا ئیوں کو سمونے کی صلاحیت ہو، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس میں ذوق و فن اور حسن و جمال کی جلوہ گری ہی نہیں، تخلیق و اختراع کے معجزات پائے جائیں۔

تنگ نظری اور تعصب سیاسی و اقتصادی عوامل کا نتیجہ ہے، اختلاف زبان اس کا سبب نہیں،

زبانوں میں تنگ نظری، تعصب اور بیر کا زہر گھولنے والی کسی بھی زبان کی اپنی فطرت یا مزاج نہیں۔ کچھ سیاسی، اقتصادی اور تاریخی عوامل ہیں جو ان میں اختلاف اور دشمنی کی دیواریں چن دیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں انسان انسان کا دشمن اور ایک قوم دوسری قوم کی حریف بن جاتی ہے اور جب یہ دیواریں گرتی ہیں تو اس کے ساتھ زبان کے اثرات میں بھی ردّ و بدل کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ غور فرمایئے، وہی عربی زبان جس نے زمانہ جاہلیت میں عربوں میں کبر و پندار کے جذبے کو اس حد تک اُبھارا کہ اس کے مقابلہ میں تمام غیر عرب، عجم یا گونگے قرار پاتے۔ جب اسلام کی ترجمان بنی تو اخوت، مساوات، پیار اور

محبت کے ہمہ گیر انسانی رشتوں کی نگراں اور محافظ ٹھہری۔ اور جب حالات نے کچھ اس طرح پلٹا کھایا کہ عربی قومیت کے ساتھ سیاسی و اقتصادی مصلحتیں وابستہ سمجھی گئیں تو اسی عربی زبان کے خلاف جو پورے عالمِ اسلام کے تہذیبی اور ثقافتی خزائن کو بانٹنے والی تھی شعوبیت کی مخالفانہ لہر اٹھی جو آخر آخر میں عقیدہ و فکر کے ساحلوں سے جا ٹکرائی۔

وہ فارسی اور پہلوی زبان جو مجوسیت کی آغوش میں پلی اور بڑھی تھی، اسلام قبول کرنے کے بعد اسلامی ادب، اسلامی تاریخ اور اسلامی تصوف کی نقیب و داعی کی حیثیت سے ابھری اور دیکھتے ہی دیکھتے اس صف میں جا کھڑی ہوئی جہاں عربی زبان کھڑی تھی۔

دور کیوں جایئے اس سانولی سلونی اردو کی حیثیت ابتدا میں اس کے سوا اور کیا تھی کہ انگریز نے فارسی کے مقابلہ میں اس کی سرپرستی کی، لیکن پھر بھی اردو اس ٹھاٹھ سے پروان چڑھی کہ دیکھتے ہی دیکھتے پورے اسلامی ہند میں اس کا طوطی بولنے لگا اور یہ بلاشرکت غیرے اسلامی تہذیب و ثقافت کی نمائندہ جماعت قرار پائی اور اس لائق ہوگئی کہ مغرب کی گوری زبانوں سے آنکھیں لڑا سکے۔ اس کے ارتقا کا آغاز اس وقت ہوا جب غالبؔ نے اس میں حکمت و فلسفہ کے موتی بکھیرے، میرؔ اور مومنؔ نے اس میں سوز، درد اور اخلاص کا رنگ بھرا، جب سرسیدؔ نے اس کو تکلف و قافیہ کی بھول بھلیوں سے نکالا اور سادگی اور سلاست سے مالا مال کیا، جب شبلیؔ اور ابوالکلام آزادؔ نے اسے علوم و فنون کی نادرہ کاریوں سے نوازا، اسے تصنیفی اسلوب میں ڈھالا اور جب اقبالؔ نے اسے اپنے فلسفیانہ افکار کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ غرض یہ ہے کہ کوئی بھی زبان اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے ایسی نہیں ہے کہ ترقی نہ کر سکے اور ہمہ گیر انسانی، روحانی اور علمی قدروں سے قطع نظر کر کے پروان چڑھ سکے۔

کہنا یہ ہے کہ قرآن حکیم جہاں اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ ہماری تہذیب، ربوبیت کبریٰ کے تقاضوں کو لیے ہوئے آگے بڑھے اور ایسی علمی، اخلاقی اور روحانی قدروں کی پرورش کی ضامن بنے، جو رنگ و نسل کے اختلافات کو مٹا دے، وہاں ابلاغ، تعلیم اور تربیت کے نقطۂ نظر سے ہر ہر قوم اور معاشرہ کے اس حق کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ اپنی زبان کا احترام کریں، اس کو ترقی دیں اور اسے مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ ٹھہرائیں۔ انبیاء علیہم السلام سے

بڑھ کر کون یہ چاہے گا کہ تہذیب و ثقافت کی ہمہ گیر صداقتوں کو پھیلائے، وحدتِ فکر اور ہم آہنگی پیدا کرے اور اپنے اصولوں کی تبلیغ و اشاعت میں سرگرم عمل ہو۔ جن سے فاصلے سمٹیں۔ نفرت اور بیر کے داعیے دُور ہوں اور تمام انسانیت، عبودیت اور بندگی کے استوار رشتوں میں منسلک نظر آئے لیکن اس کے باوجود انھوں نے اللہ کا پیغام پہنچانے کے لیے ہر ہر قوم اور معاشرہ میں اسی زبان کو منتخب کیا جو اُن میں رائج اور مقبول تھی۔ جس کا خمیر ان کی اپنی آب و ہوا سے اٹھا تھا، جس میں وہ سوچتے، متاثر ہوتے اور اظہارِ خیال کرتے تھے:

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم ط (ابراہیم: ۴)

اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم ہی کی زبان میں بھیجا تاکہ وہ اللہ کے پیغام کو کھول کر بیان کرے۔

لباس اور اسلام

لباس کے معاملے میں بھی اسلام اسی اصول کا حامی ہے کہ اس میں جہاں ان پاکیزہ انسانی اقدار کا خیال رکھا جائے جو ساری انسانیت کے لیے مفید اور آیۂ رحمت ہیں وہاں تنوع، رنگا رنگی اور ان خصوصیات کو بھی گوارا کیا جائے جن کو کسی قوم یا معاشرہ نے اپنا رکھا ہے۔

قرآن حکیم اس حقیقت کا کھلے بندوں اظہار کرتا ہے کہ آب و ہوا، موسم اور پیشے کی تبدیلیوں سے لباس کی وضع قطع میں تبدیلیوں کا ہونا ناگزیر ہے۔

وجعل لکم سرابیل تقیکم الحر وسرابیل تقیکم باسکم۔ (نحل: ۸۱)

اور تمھارے لیے کچھ پہناوے دیے گئے کہ تمھیں گرمی سے بچائیں اور کچھ پہناوے بنائے کہ لڑائی میں تمھاری حفاظت کریں۔

قرآنِ حکیم ذوقِ جمال کی رنگا رنگی بھی تسلیم کرتا ہے اور واضح الفاظ میں اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ لباس میں زینت و آرائش کے پہلو قطعی ممنوع نہیں۔

خذوا زینتکم عند کل مسجد (اعراف: ۳۱)

اپنی زینت کا اہتمام کرو جب مسجد میں جاؤ۔

قل من حرم زینۃ اللہ التی

کہہ دیجیے کس نے حرام قرار دی وہ زینت جو

اخرج لعبادہٖ ۔ (اعراف : ۳۲) اس نے بندوں کے لیے اجاگر کی ۔

یہی نہیں، قرآن حکیم یہ چاہتا ہے کہ ہر شخص اپنا رہن سہن اس انداز کا رکھے کہ جس سے تحدیثِ نعمت کا اظہار ہو اور یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص یا معاشرہ کو سہولت و آرائش کی کن کن صورتوں سے نواز رکھا ہے ۔

واما بنعمۃ ربک فحدث ۔ اور اپنے رب کی نعمت کا چرچا کر ۔

(ضحیٰ : ۱۱)

حدیث میں اس آیت کی تشریح ان الفاظ میں آئی ہے :

ان اللہ یحب ان یری اثر اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کے بندوں پر

نعمتہٖ علی عبدہٖ ۔ (ترمذی) اس کے انعامات کا اظہار ہو ۔

تنوع اور اختلاف کی ان صورتوں کو جو آب وہوا اور ذوق وضرورت کے تقاضوں سے اُبھرتی ہیں، اسلام نظرانداز نہیں کرتا ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی چاہتا ہے کہ ان میں پاکیزہ اور بلند تر انسانی اقدار کو بھی ملحوظ و مرعی رکھا جائے ، جو تہذیب اسلامی میں ہمہ گیر وحدت اور یکسانی پیدا کر سکیں اور ان کو ایک مخصوص ملت اور مخصوص گروہ کے سانچے میں ڈھال سکیں ۔

آخرت پر ایمان ، کیا زندگی امتزاج عناصر سے تعبیر ہے

تیسرا اہم پیمانہ جس سے اسلامی تہذیب و ثقافت کا مزاج متعین ہوتا ہے ، ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے ۔ مختصر لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام زندگی کو امتزاجِ عناصر کا کرشمہ قرار نہیں دیتا اور نہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جہاں یہ کارخانہ بگڑا، زندگی کا شیرازہ بکھرا ۔ انسانی 'انا' ختم ہوئی اور اس کی وہ تمام تہذیبی و تخلیقی کوششیں رائیگاں گئیں، جن کے بل پر اس کائنات کی گہما گہمی اور رونق قائم ہے ۔

اس زاویۂ نگاہ کے برعکس اسلام اس رائے کا حامی ہے کہ زندگی کائنات کی اصل ہے ۔ زندگی اس عالم کی روح ہے، اور امتزاجِ عناصر کا قصہ اسی روح، اسی اصل کا نتیجہ ہے ۔ برگساں کی ہمنوائی میں اقبالؒ نے بہت ٹھیک کہا ہے کہ یہ سعی نغمہ کی کارفرمائی ہے کہ اس سے منقار وجود میں آئی ۔ ورنہ[1] منقار تخلیق نغمہ کا سبب نہیں ہو سکتی ۔ اسی حقیقت کو منطق کی خشک زبان میں یوں

---

[1] اقبال کے اس شعر کی طرف اشارہ ہے : کبک پا از شوخی رفتار یافت ۔ بلبل از سعی نوا منقار یافت

بھی کہہ سکتے ہیں کہ جسمِ انسانی کی ترکیب وساخت میں رشتہ وتعلق کی نوعیت یہ ہے کہ زندگی کی طرفہ طرازیاں علت ہیں اور جسم معلول۔

اسلام کا فلسفہ حیات

اسلام کا فلسفہ حیات یہ ہے کہ انسانی تخلیق کا مقصد ابھی پورا نہیں ہوا۔ اسے عبودیت کی راہوں میں آگے بڑھنا ہے اور موت کے علی الرغم ترقی کرنا اور صفاتِ الٰہی کی روشنی میں اپنے سفر وسلوک کو جاری رکھنا ہے تاکہ نقص، گناہ اور تضادات کے اس چکر سے رہائی پاکر زندگی کا چہرۂ زیبا اور نکھر سکے اور جمال وکمال کی ان نعمتوں سے بہرہ مند ہو سکے جو اس کا حقیقی مقدر اور نصب العین ہیں یعنی اس فانی اور زمانی انسان کو ابھی ابدیت کے مزے لوٹنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے توحید کے بعد جس عقیدہ کی بار بار تلقین کی وہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے۔

فقال یا قوم اعبدوا اللہ و ارجوا الیوم الاخر۔ ولا تعثوا فی الارض مفسدین (عنکبوت ۳۶)	(شعیب نے) کہا۔ اے میری قوم! اللہ کی بندگی کرو اور آنے والے دن پر یقین رکھو اور زمین میں فساد نہ پھیلاتے پھرو۔
من امن باللہ والیوم الاخر وعمل صالحاً۔ فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون ۝ (مائدہ : ۶۹)	ان میں جو کوئی اللہ پر ایمان لائے اور آخرت کو مانے اور اچھے کام کرے تو ان کو نہ خوف کا سامنا ہے اور نہ حزن کا۔
قل متاع الدنیا قلیل والآخرۃ خیر وابقیٰ۔ (نساء : ۷۷)	کہہ دیجیے دنیا سے بہرہ مندی کم ہے اور آخرت اس شخص کے حق میں کہیں بہتر ہے جو اللہ سے ڈرتا ہے۔
منکم من یرید الدنیا ومنکم من یرید الاخرۃ۔ (آل عمران : ۱۵۲)	اور تم میں کوئی دنیا کا طالب تھا اور کوئی آخرت کا۔

بحث کے اس موڑ پر ہم اس نوع کی مابعد الطبیعی بحثیں چھیڑنا نہیں چاہتے کہ حیات بعد الممات

کا تصور مختلف قوموں میں کیونکر ابھرا ، اور عہدِ طفلی ہی میں انسان اس حقیقت کو پا لینے میں کیسے کامیاب ہو گیا کہ زندگی کا سفر ہنوز طے نہیں ہوا ، حالانکہ اس دور کا عاقل و بالغ انسان علم و عرفان کی اس نعمت سے محروم ہے ۔اس بحث کا یہ محل نہیں ۔ہم اس مرحلہ میں صرف یہ کہیں گے کہ خود زندگی کی اپنی فطرت، دوام ، تسلسل اور ارتقا چاہتی ہے ۔موت؛ ارتقا کا محض ایک مرحلہ ہے ۔ جس کا تعلق زندگی کے مادی پہلو سے ہے اور زندگی کا جو پہلو اللہ تعالیٰ کے فیوض ابدیت، سے وابستہ ہے اس کو نہ فنا سے واسطہ ہے اور نہ موت سے کوئی خدشہ ۔

ایمان بالآخرۃ اور تہذیبی سمتوں کی تعیین

موضوع کی موزونیت کے پیش نظر ہمیں یہاں محض یہ بتانا ہے کہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہمارے تہذیبی رجحانات کو کیونکر متاثر کرتا ہے اور کس طرح ان کے لیے نئے سانچے اور نئی نئی سمتیں فراہم کرتا ہے ۔ ایمان بالآخرۃ کے تصور سے زندگی کے چلن میں تین واضح تبدیلیاں ابھرتی ہیں ۔یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایمان بالآخرۃ کی وجہ سے روزمرہ کی اجتماعی تگ و دو میں تین نمایاں عناصر کا اضافہ ہوتا ہے :

۱ ۔ تقدیسِ حیات

۲ ۔ اختصار و توازن

۳ ۔ پاکیزگی اور محاسبہ کا احساس

تقدیسِ حیات سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ زندگی جو ہر آن مصائب اور تضادات سے دوچار رہنے کی وجہ سے تیرہ و تار نظر آتی ہے ،اس خیال سے دمک اٹھتی ہے کہ یہ زندگی کی حقیقی جھلک نہیں ۔ان تاریکیوں کو بہرحال چھٹنا ہے اور ایک نئی صبح ازل اور نئے آفتابِ ابدیت کو سج دھج کے ساتھ افقِ نفس پر طلوع ہونا ہے ۔اس عقیدہ سے قنوط و نایوسی کا یہ رُخ دور ہو جاتا ہے کہ میری موت سے میری انا، میری کوششیں اور میرا تشخص بھی مٹ جائے گا ۔اس کے برعکس ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ دل میں یقین و اذعان کے اس نقش کو بٹھاتا اور اُجاگر کرتا ہے کہ میری موت سے ترتیب اشیا میں اس سے زیادہ تبدیلی رونما نہیں ہوئی کہ میں نے کوٹ اتار کر شیروانی پہن لی ہے یا کچن سے ڈرائنگ روم میں منتقل ہو گیا ہوں جس کا مطلب یہ ہے کہ موت کی حیثیت

اس سے زیادہ نہیں کہ یہ تبدیلی ماحول کا دوسرا نام ہے اور اگر اس کی ہیبت و خوف کو ہم ایمان کے اس وجہ پرلے آئیں اور فنا کے بجائے اسے بقا کی طرف بڑھتا ہوا ایک قدم قرار دیں تو نہ صرف یہ حقیقتِ حال کا اعتراف ہو گا بلکہ اس سے خود زندگی زیادہ اسلواڈ زیادہ بامعنی اور زیادہ مقدس ہو جائے گی اور یہی زندگی کا اصل مصرف ہے۔

وان الدار الاخرة لهی الحیوان لوکانوا یعلمون ٥ (عنکبوت : ۶۴)

بلاشبہ آخرت کی زندگی ہی اصل زندگی ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر یہ اس حقیقت کو جان لیتے۔

ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ زندگی کے بے پناہ پھیلاؤ میں کس طرح خوشگوار اختصار و توازن پیدا کرتا ہے اور مادیت کے اس بڑھتے ہوئے ریلے میں دنیا کس عظیم خطرے سے دوچار ہے، اس کو سمجھنے کے لیے یورپ اور امریکہ کے اس لٹریچر کو پڑھنا چاہیے جس کو وہاں کے مستقبل آشنا[1] (FUTURISTS) اہلِ دانش نے ترتیب دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر سائنس اور ٹیکنالوجی کے ترقی پذیر تقاضوں کے لیے کوئی نصب العین نہ وضع کیا گیا یا ارتقا برائے ارتقا کے اصول پر پابندیاں عاید نہ کی گئیں اور اس چیز کے مواقع فراہم کیے جاتے رہے کہ لذتِ ایجاد کا سلسلہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ خود تہذیب انسانی کے لیے خطرات پیدا ہو جائیں گے۔ مثلاً دھوئیں اور گیس سے ساری فضا زہر آلود ہو جائے گی۔ انسانی اختیار اور نشاط آفرینی کا دائرہ نت نئی ایجادات سے تنگ سے تنگ تر ہوتا جائے گا۔ یہی نہیں بقول حکیم الامت علامہ اقبالؒ کے زندگی احساس مروت ایسے لطیف جذبہ سے قطعی عاری ہو جائے گی، جس سے انسانی رشتوں کا وجود قائم ہے۔ سب سے بڑھ کر خطرہ یہ ہے کہ آخر آخر میں یہ انسان مشینوں کی دائمی رفاقت سے خود مشین بن کر رہ جائے گا اور وہ اپنا روحانی اور اخلاقی تشخص کھو

---

[1] یہ عمرانیات کے ماہرین کا وہ گروہ ہے، جو ان حقائق کا جائزہ لینے میں مصروف ہے کہ ہماری سائنسی ترقیات کن خطرات کی حامل ہیں اور یہ کہ ان خطرات کی روک تھام کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

بیٹھے گا جس کی وجہ سے یہ مسجود ملائک قرار پایا تھا۔

مستقبل آشنا حضرات کا تضاد اور اس کا حل

یہ مستقبل آشنا حضرات دراصل ایک طرح کے تضاد (DILEMMA) سے دوچار ہیں جو یہ ہے کہ اگر سائنس اور ٹیکنالوجی کے سیلاب بے پناہ کے آگے کوئی رکاوٹ کھڑی کرتے ہیں تو اس سے تہذیب کے ارتقائی پہلو مجروح ہوتے ہیں اور تہذیب منجمد اور غیر متحرک ہو کر رہ جاتی ہے اور اگر تہذیب کی تیز رفتاریوں کا ساتھ دیتے ہیں تو خود زندگی کے لیے گوناگوں اور نئے نئے خطرات پیدا ہو جاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس تضاد سے بچ نکلنے کا طریق کیا ہے؟ ان کی تجویز یہ ہے کہ فضا کو دھوئیں، گیس اور ایٹمی اثرات سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ خود سائنس اور ٹیکنالوجی سے استصواب کیا جائے اور ایسی تدابیر اختیار کی جائیں جن سے یہ مضرتیں ممکن حد تک دور ہو جائیں۔ عمرانی و اخلاقی مضرتوں سے محفوظ رہنے کے لیے انھوں نے یہ سفارش بھی کی ہے کہ کسی ایجاد سے پہلے ماہرین کے ایک گروہ کو اس پر غور کر لینا چاہیے کہ آیا یہ ضروری ہے؟ اور یہ کہ اس کے تہذیبی اثرات و نتائج کیا ہیں یعنی کیا اس سے فتنہ و مضرت کے نئے نئے دروازے تو نہیں کھل جائیں گے۔ اور جب تک کسی ایجاد کی افادیت کے بارہ میں پورا پورا یقین نہ ہو جائے اور اس سے ابھرنے والے اثرات کا جائزہ نہ لیا جائے اس وقت تک اس کو معرضِ وجود میں نہ آنے دیا جائے۔

ان سادہ لوح مستقبل آشنا حضرات کو کون سمجھائے کہ مسئلے کا یہ حل تسلی بخش نہیں۔ بھلا لذتِ ایجاد اور انسانی ذہن کی اپج کب کوئی قدغن گوارا کرتی ہے۔ پھر نت نئی ایجادات اور بالخصوص ایٹمی ایجادات کے پس پردہ جو جذبہ کارفرما ہے وہ اپنے مزاج اور فطرت کے لحاظ سے صرف تہذیبی اور ثقافتی کہاں ہے؟ وہ تو سراسر سیاسی اور استعماری مصلحتیں ہیں جو تباہ کن ایجادات کو وجود میں لا رہی ہیں۔ دُور کیوں جائیے یہ دیکھیے کہ کیا تخفیف اسلحہ کا ڈھونگ کئی سال سے نہیں چل رہا ہے۔ کیا کوئی فریق اس پر رضامند ہوا ہے کہ اس خوفناک ایٹمی اسلحہ کو تباہ کر دیا جائے جو خود ہماری تباہی کا سبب ہو سکتا ہے۔

ہمارے نزدیک سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقا نے جس سب سے بڑے خطرہ کو

جنم دیا ہے وہ یہ ہے کہ انسانی تہذیب نے روحانی اور اخلاقی قدروں سے محرومی اختیار کر لی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ علاوہ ان خطرات کے جن کی طرف مستقبل آشنا دانشوروں نے اشارہ کیا ہے، وہ قاہر اور با اختیار انسان جس نے اس مادی تہذیب کی تخلیق کی تھی، خود اس کے مقابلہ میں بے بس و مجبور ہو کر رہ گیا ہے۔ اس کا اختیار اس سے چھن گیا ہے اور یہ قطعی اس لائق نہیں رہا کہ تہذیب کے اس اسپِ تیز رفتار کو روک سکے، اس کی منہ زوریوں کا مداوا کر سکے یا اس کے لیے راہ و منزل کا تعین کر سکے۔ مغرب کے دانا اس سلسلہ میں اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ تہذیبِ انسانی کی جس بے راہروی، غیر ضروری پھیلاؤ اور مضرتوں سے یہ پریشان ہیں اس کا حل عقل و تدبیر کی فتنہ پردازیوں کے بجائے ایمان اور عقیدہ کی سلامتی و استواری میں پوشیدہ ہے۔

اگر آج کا مادہ پرست انسان آخرت پر ایمان لے آئے اور اس حقیقت کو تسلیم کرلے کہ دنیا کی عارضی و فانی زندگی ہی سب کچھ نہیں ہے بلکہ اصل زندگی اور ہمیشہ کی زندگی وہ ہے جس کا تعلق مابعد الموت کی کیفیات سے ہے، الہٰذا زندگی کے دنیوی نقشہ کو آئندہ زندگی کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے تو اس سے تہذیب کے بارہ میں زاویۂ نظر یکسر بدل جاتا ہے۔ اس صورت میں تہذیبِ انسانی کے غیر ضروری اور مہلک پھیلاؤ کا مسئلہ محض سائنسی تدبیر یا سمجھوتے اور مفاہمت کا مسئلہ نہیں رہتا۔ بلکہ عقیدہ اور ایمان کا مسئلہ بن جاتا ہے اور اخلاقی و روحانی قدروں کی پرورش و ارتقا کا مسئلہ ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں انسان مجبور رہ جاتا ہے کہ شعوری سطح پر یہ فیصلہ کرے کہ اس کو تہذیب کی تیز رفتاریوں کو کس حد تک برداشت کرنا ہے اور کیونکر اس کو معاشرہ کی فلاح و بہبود کے ساتھ ہم آہنگ رکھنا ہے۔ اس کے علاوہ قلب و ذہن کی وابستگی کو اس کے ساتھ کس حد تک قائم رکھنا ہے۔ ہمارے نزدیک جب تک تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو کسی اخلاقی و روحانی پیمانہ کے تابع نہیں رکھا جائے گا، دوسری خرابیوں کے ساتھ ساتھ یہ خطرہ برابر بڑھتا جائے گا کہ یہ تہذیب کہیں اپنے ہی ہاتھوں خودکشی نہ کرلے۔

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ — اور بری بات کی مثال اس گندے پیڑ کی طرح ہے، جس کی جڑیں زمین ہی پر سے

من فوق الارض مالھا من قرار ۔ کاٹ دی گئی ہوں ۔اس کے لیے قیام و قرار
(ابراہیم : ۲۶) کہاں ؟

معاشرہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ معاشرہ کا ہر فرد اور اک کی اس نعمت سے بہرہ مند ہو کہ اسے اپنے اعمال کا جائزہ لینا ہے ۔زندگی کے تضادات کو دُور کرنا ہے ،معروفات کی طرف قدم بڑھانا ہے اور برائیوں سے دامن کشاں رہنا ہے ۔ اس لیے جب یہ طے پا گیا کہ زندگی کسی حادثہ کا نتیجہ نہیں بلکہ خالقِ حقیقی کی تدبیر و حکمت کا کرشمہ ہے اور اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ یہ ایک بامعنی حقیقت ہے ، اس کی ایک منزل اور سمت ہے اور اس کے لیے ایک عقیدہ و نصب العین ہے ۔ نیز عقیدہ سے لے کر عمل کی جزئیات تک ہدایات ، پیمانے اور اصول ہیں ، جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے میں اس کی ارتقا و تکمیل کا راز مضمر ہے تو اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ ہر ہر مسلمان چوکس رہے اور قلب و ذہن کی جنبشوں کا محاسبہ کرتا رہے اور دیکھتا رہے کہ اس کی سعی اور کوشش میں انسانی تہذیب و ثقافت کو پروان چڑھانے سے جس پاکیزگی نیت ، جس احساسِ ذمہ داری اور فرض شناسی کی حاجت ہے ، کیا وہ اس میں موجود ہے ، اور کیا اس کا ہر ہر قدم اسی سمت اور منزل کی طرف اُٹھ رہا ہے جو اس کے لیے متعین کر دی گئی ہے ۔قرآن حکیم اس بارے میں دو ٹوک رائے کا اظہار کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک تہذیب و ثقافت ، اخلاق و سیرت اور تزکیۂ روح کی دوڑ میں وہی شخص کامیابی و کامرانی سے ہمکنار ہو گا جس کے دل میں اس یقین کی یہ کیفیت موجزن ہو گی کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے ہاں حاضر ہونا ہے اور اپنے اعمال کی جوابدہی کرنا ہے :

واما من خاف مقام ربہ و	اور وہ اپنے رب کے حضور کھڑا ہونے سے ڈرا
نھی النفس عن الھوی ٥ فان الجنۃ	اور نفس کو ادنیٰ خواہشات سے روکتا رہا ۔ بیشک
ھی الماوی ٥ (نازعات : ۴۰)	جنت ہی اس کا ٹھکانا ہے ۔

اس کے برعکس جس نے سرکشی کی ، جو اپنی منزل کو بھول کر راہ کی دلچسپیوں میں کھو گیا اور دنیا ہی کا ہو رہا اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اس نے جنت کو پانے ، فلاح و بہبود کو اپنانے اور سفرِ آخرت میں سرخرو ہونے کے تمام مواقع سے محرومی اختیار کر لی :

فاما من طغیٰ واثر الحیوٰۃ الدنیا — تو وہ جس نے سرکشی اختیار کی اور دنیا کو ترجیح دی
فان الجحیم ھی الماویٰ ۔ (نازعات: ۳۹) — تو بے شک جہنم ہی اس کا ٹھکانا ہے۔

محاسبہ کا عمل پوری کائنات میں جاری وساری ہے

یہ یاد رہے کہ محاسبہ کا یہ عمل پوری کائنات میں جاری وساری ہے۔

یہ قبۂ زرنگار، جسے ہم آسمان کہتے ہیں اور یہ معمورۂ ارض، جو کھیتوں اور باغوں کی نکہت و بو کو اپنی آغوشِ میں لیے ہوئے نظر آرہا ہے، بخطِ مستقیم اور آنِ واحد میں اس منزلِ ارتقا تک نہیں پہنچا ہے۔ بلکہ اس سے پہلے یہ بتدریج اصلاح اور ارتقا کے ہزاروں مرحلوں سے گزرا ہے۔ قرآن نے اصلاح وتدریج یا محاسبہ کے اس طویل عمل کو نہایت ہی بلیغ لفظ "سوی" سے تعبیر کیا ہے، جس کے معنی از روئے لغت کسی شی کو درست اور ٹھیک کرنے کے ہیں۔

ءانتم اشد خلقاً ام السماء بناھا ۔ رفع سمکھا فسوّٰھا ۔ واغطش لیلھا واخرج ضحٰھا ۔ والارض بعد ذٰلک دحٰھا ۔ (نازعات: ۲۹)

کیا تمھاری سمجھ کے مطابق تمھیں ترکیب دینا زیادہ مشکل بات ہے، یا آسمان کی تعمیر۔ اللہ نے اسے بنایا۔ اس کی چھت اونچی کی۔ پھر اسے ٹھیک کیا۔ اس کی راتوں کو تاریکی بخشی اور اس کی روشنی کو ہویدا کیا اور اس کے بعد اس کو پھیلایا۔

اسی طرح کیا خود انسانی زندگی اور اشجار وحیوانات کی زندگی نے ہزاروں روپ نہیں بدلے ہیں اور اپنی حقیقی اور رطے شدہ منزل تک رسائی حاصل کرنے کے سلسلے میں اصلاح وتدبیر کی ہزاروں تبدیلیوں کو گوارا نہیں کیا؟

تہذیب وثقافت کی سطح پر بھی اس قاعدہ کی حکمرانی ہے۔ زندگی کے انھی اصولوں کو بالآخر بقائے دوام حاصل ہوا جو محاسبہ، تحلیل اور تجربے کی کسوٹی پر پورے اترے اور وہ قومیں، وہ دستور، وہ آئین اور تہذیبیں صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دی گئیں، جن میں منطقی طور پر صحت واستواری کا فقدان تھا، جن میں انسان دوستی اور "نفعیت" کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتی تھیں، یا جو محاسبہ اور تجزیہ سے عدل وانصاف کی ترازو پر اپنا وزن قائم نہ رکھ پائیں۔

دین کی سیدھی سادی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ وہی لوگ جہنم کے سزاوار قرار پائے جو اس

احساس سے عاری ہو گئے کہ انھیں اپنے اعمال کی جوابدہی کے لیے اپنے آقا و مولا کے حضور بالآخر پیش ہونا ہے:

انهم كانوا لا يرجون حساباً وكذبوا بآياتنا كذاباً ٥ (النبأ: ۲۸)	بلاشبہ انھیں دنیا کی زندگی میں حساب کا خوف نہ تھا۔ مزید برآں انھوں نے ہماری آیتیں استطاعت بھر جھٹلائیں۔

اس کے علاوہ کہ محاسبۂ کائنات اور ملّی زندگی کا ایک ہمہ گیر اور تخلیقی اصول ہے، اسلام کے نقطۂ نظر سے تہذیب و ثقافت کے معاملہ میں اس کی خصوصی اہمیت یہ ہے کہ تنہا یہی ایک عقیدہ ہے جو انسان میں پاکیزگیٔ عمل اور سیرت و کردار کے لطائف کو قائم رکھ سکتا ہے۔ یہ چند روزہ زندگی اپنے اندر اتنی رعنائیوں، دلچسپیوں اور رفتنہ سامانیوں کو لیے ہوئے ہے کہ قدم قدم پر ترغیبات کے حسین جال بچھے ہیں۔ کہیں حُبِّ جاہ کی کشش بڑے بڑوں کو راہِ راست سے ہٹانے کی کوشش کرتی ہے، کہیں مال و دولت کی محبت حرص و آز کے نئے نئے بُت تراشتی اور ان کے آگے غیور اور خوددار انسان کو جھکنے اور سجدہ کرنے پر مجبور کرتی ہے اور کہیں حسن و جنس کی غارت گری متاعِ ہوش و ایمان پر ڈاکہ ڈالتی اور رسوا کرتی ہے۔ غرض ہمارے چاروں طرف شائستگی تہذیب اور کمالِ علم کے باوجود شیطان نے ہوس کی سُولیاں گاڑ رکھی ہیں۔

لاقعدن لهم صراطك المستقيم ٥ ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين۔ (الاعراف: ۱۷)	میں تیرے مقرر کردہ سیدھے راستہ پر ان لوگوں کی تاک میں بیٹھوں گا۔ پھر ان پر میرے حملوں کا آغاز ہوگا۔ میں ان کے آگے، پیچھے، داہنے، بائیں، ہر طرف سے آؤں گا اور ان لوگوں کو پھسلاؤں گا۔ اور تو ان میں اکثر کو شکرگزار نہ پائے گا۔

سوال یہ ہے کہ ان شیطانی ترغیبات کا مقابلہ کیونکر ممکن ہے۔ انسان نے تجربہ سے دیکھ لیا ہے کہ صرف قانون کی بندشیں، تہذیب و تمدن کے تقاضے اور مادی اصولِ اخلاق کی روشنی میں تعلیم و تربیت کے مختلف اسلوب ایسے ہیں کہ ان کے بل پر انسان میں پاکیزگیٔ عمل اور اخلاق و روحانیت کے ان لطائف کو بیدار نہیں کیا جا سکتا جو اعلیٰ تر تہذیب کی جان ہیں۔ ان سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو پاتا ہے کہ اوپر کی

سطح کی حد تک انسان بعض تہذیبی تبدیلیوں کو اپنا لیتا ہے مگر روح وضمیر میں نیکی اور پاکیزگی سے حقیقی وابستگی پیدا نہیں ہوتی۔ ان ترغیبات کو جڑ سے اکھاڑنے اور انسان میں بلند تر اور پاکیزہ تر اسلوبِ حیات کو رواج دینے کا ایک ہی طریق ہے جو یہ ہے کہ ہر ہر شخص کے دل میں محاسبہ اور حیاتِ اُخروی کے یقین پر در حقیقت کے نقوش کو ابھار دیا جائے۔

فنونِ جمیلہ اور اسلام گزشتہ صفحات میں قدرے تفصیل سے ہم ان اصولوں اور پیمانوں کی تشریح کر چکے ہیں جن سے اسلامی تہذیب و تمدن کا مزاج متعین ہوتا ہے اب یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند متعین مسائل کے حوالے سے بتائیں کہ ان کے مقابلہ میں اسلام کا موقف کیا ہے تاکہ اسلامی تہذیب و ثقافت کے نقوش نکھر کر فکر و ذہن کے سامنے آسکیں۔

ان مسائل میں سرِفہرست یہ بات ہے کہ اسلام فنونِ لطیفہ کو کس نظر سے دیکھتا ہے اور ان کے بارہ میں کس روشِ خاص کا حامل ہے۔ پہلے ہی قدم پر اس حقیقت کو جان لینا ضروری ہے کہ اسلام جس طرح اس کائنات کو معروضی (OBJECTIVE) شئ سمجھتا ہے، اس طرح اس کے نزدیک حسن و جمال کا وجود بھی معروضی ہے۔ یہی نہیں حسن و جمال کا احساس بھی اس کے نقطۂ نظر سے اتنا ہی فطری ہے جتنا کسی شخص کا اپنے اعمال اور اپنے گردوپیش پھیلی ہوئی اشیا کے بارہ میں یہ فیصلہ کرنا کہ ان میں یہ کام موزوں اور قرینِ عقل و دانش ہے اور یہ کام موزوں نہیں۔ یا یہ چیزیں ڈھب کی ہیں اور فلاں فلاں شئ اس زمرے میں شامل ہونے کے لائق نہیں۔ احساسِ جمال یا ذوقِ حسن بھی اسی فطرت کا انمول فیضان ہے، جس کے بل پر انسان مختلف اشیا کے بارہ میں افادیت کا فیصلہ صادر کرتا ہے، یا بعض اعمال کے حسن و قبح سے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ یہی فطرت اسے بتاتی ہے کہ رنگ و نکہت کا یہ امتزاج نظر کو بھاتا اور فرحت بخشتا ہے اور آہنگ و آواز کا یہ تناسب دل کے خوابیدہ نغموں کو بیدار کرتا اور طرب و انبساط کی کیفیتوں کو مادیت کی آلائشوں سے پاک کر کے روحانی کیف سے دوچار کرتا ہے۔

یہ دنیا عارضی اور فانی سہی آخر حسین کیوں نہ ہو۔ جب ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آنے کی وجہ سے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کو اس پروردگار نے ترتیب دیا ہے جو نقاشِ ازل اور خطاط خوب تر کی

صفت سے متصف ہے، جو خود بھی جمیل ہے اور جمال کا سرچشمہ بھی۔ اس صورت میں ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کا ایک ایک نقش اور ایک ایک نقطہ دلفریبی میں حسن و جمال کی فراوانیاں لیے ہوئے ہو۔ تخلیق و آفرینش کے متعلق قرآن حکیم نے واضح طور پر اس نکتہ کی نشاندہی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فیضانِ حسن نے اس عالم کو محض طبعی تقاضوں اور طبعی ضرورتوں کے پیشِ نظر پیدا نہیں کیا بلکہ اس کے ساتھ اس کے بناؤ سنوار کا اہتمام بھی کیا ہے۔ اس کی نوک پلک بھی درست کی ہے اور اس میں ان خوبیوں اور رعنائیوں کو بھی ودیعت کیا ہے، جن کو دیکھ کر نگاہِ امتیاز بے اختیار پکار اٹھتی ہے:

فتبارک اللہ احسن الخالقین (المومنون: ۱۴) سو اللہ برکت کا مالک اور بہترین خالق ہے۔

کسی شی کا وجود میں آنا اور حسین ہونا دو مختلف حقیقتیں ہیں،

کسی شی کو وجود بخشنا اور پھر اس پر خلعت وجود کو سجانا اور اس میں پھبن اور حسن پیدا کرنا دو الگ الگ حقیقتیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کے دستِ ہنرپرور نے بیک وقت ان دونوں کو اپنی تجلیاتِ تخلیق میں اجاگر کیا ہے۔

(۱) الذی احسن کل شیئ خلقہ۔ (سجدہ: ۷)	جس نے ہر شی کو بہت اچھی طرح بنایا، اس کو پیدا کیا۔
(۲) وصورکم فاحسن صورکم۔ (تغابن: ۳)	اسی نے تمہاری صورتیں بنائیں اور عمدگی سے بنائیں۔
(۳) ولکم فیھا جمال حین تریحون وحین تسرحون۔ (نحل: ۶)	اور جب شام کو تم ان کو جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح صبح انہیں جنگل میں چرانے کے لیے لے جاتے ہو۔ اس میں تمہارے لیے ان کے جمال کی بہرہ مندی ہے۔

قرآن مجید کی یہ آیات اس چیز پر شاہد عدل کی حیثیت رکھتی ہیں کہ حسن و جمال سے متصف اشیاء نہ صرف خارج میں اپنا وجود و پیراہن رکھتی ہیں اور سچی معروضیت سے بہرہ مند ہیں بلکہ حسن و جمال ایسی ترکیب و تخلیق سے زائد ایک حقیقت و اضافہ کا نام ہے۔

حُسن وجمال کی معروضیت فطرت کا مسلمہ ہے۔ آخر وہ کون بد ذوق ہوگا جو پھول کی نزاکت و نکہت کا انکار کرے۔ کس کا جگر ہے جو دریا کی سبک روی اور سحر سے متاثر نہ ہو اور کس کا حوصلہ ہے کہ آبشاروں میں بہتی ہوئی چاندی کو دیکھے اور اس کی جھنکار سے لطف اندوز نہ ہو۔ کوہسار دل میں گھومے پھرے اور ان میں بکھرے ہوئے قطعات سبز و شاداب کا نظارہ کرے اور دیدہ و نگاہ کو تاثر و کیف سے بچائے رکھے۔ غور کیجیے تو ذوق و وجدان کی کتنی بڑی محرومی ہے کہ قدرت کے اس شاہکار انسان پر نظریں اٹھیں اور اس کے حسن ظاہری و باطنی کی جلوہ طرازیاں خود اس سے خراجِ تحسین وصول نہ کر پائیں۔

حُسن ایک جیتی جاگتی حقیقت اور فطرت وقدرت کا وہ اعجاز و کرشمہ ہے جسے فرشتوں تک نے جانا بوجھا اور تسلیم کیا ہے اور یہی وہ مضمون و معنی ہے جس نے شعر و نغمہ اور ادب و تحریر کے نوشتوں کو حیاتِ جاوداں بخشی ہے۔

حسن وجمال کے بارہ میں بورژوائی حکما کی غلط اندیشی مسئلہ کا یہی وہ موڑ ہے جہاں اسلام کا فلسفہ حسن وجمال بورژوائی فلسفہ سے جُدا ہوتا ہے۔ اسلام اس بات کو نہیں مانتا کہ حسن وجمال محض موضوعی ہے اور اس کی جلوہ طرازیاں اشیا سے زیادہ نظر، فکر و ذہن اور مناسبتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی بورژوائی فلسفہ کی ترجمانی ہیوم نے یوں کی ہے "فطرت کے مختلف مظاہر میں جو خوبصورتی محسوس ہوتی ہے وہ دراصل فکر و ذہن کی ان کروٹوں میں موجزن ہے جو سوچتا اور غور کرتا ہے۔ خود اشیا میں اس کا وجود نہیں"۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حسن وجمال تمام تر معروضیت ہی کا مرہونِ منت نہیں بلکہ اس کے اظہار میں اکثر و بیشتر موضوعیت کی طرفہ طرازیوں کا بھی دخل ہے۔ اس میں مجاز و تشبیہ کی کارفرمائی کا بھی حصہ ہے، اور اس تلازم کا بھی کردار ہے جو دو حسین اشیا میں قائم کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً جب شاعر محبوب کی نیم باز آنکھوں میں اس سکر ومستی کو دیکھتا ہے جو مے اور شراب میں پائی جاتی ہے یا ہونٹوں کی نزاکت کو گلاب کی پنکھڑیوں سے تشبیہ دیتا ہے تو بلاشبہ یہ دونوں صورتیں اپنے جلو میں ایک طرح کی موضوعیت کو لیے ہوئے ہیں۔ ایک طرح کی خیال آرائی اور انتزاع کا نتیجہ ہیں، جس کو شاعر کی چشمِ تصور بھانپ لیتی ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ اس میں ایک طرح کے تلازم نے لطف دوبالا

کر دیا ہے ورنہ کہاں آنکھوں کی سرمستی کا پاکیزہ سکر اور خمار اور کہاں شراب کا پیدا کردہ نشہ۔ اس طرح گلاب کی پنکھڑی اور لب کی نازکی میں مماثلت کے باوجود نمایاں فرق ہے۔ یہ دونوں حسین ہیں۔ تاہم ان دونوں میں رشتۂ تلازم کی نوعیت بہرحال موضوعیت کی حامل ہے۔ آنکھ کا سکر اس لیے حسین ہے کہ اس سے شراب کی سرمستیوں کا پتہ چلتا ہے اور یہ سرمستی اس بنا پر دل کو بھاتی ہے کہ اس سے کسی کی نگاہِ نیم باز کا تصور ابھرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح گلاب کی پنکھڑیاں اس بنا پر زیادہ حسین معلوم ہوتی ہیں کہ ان سے کسی کے شاداب و شگفتہ ہونٹوں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے اور ہونٹ اس وجہ سے نگاہ و نظر میں زیادہ جچتے ہیں کہ ان کی نزاکت سے گلاب کی پنکھڑیاں فکر و ذہن کی سطح پر شمیم آرائی کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

اس سے بھی آگے بڑھ کر ہم یہ کہیں گے کہ کبھی کبھی حسن و جمال کا تصور محض موضوعی ہوتا ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ہم جنگل کو بھی رشکِ دبستان سمجھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ترتیب، نظام اور توازن کی ہم آہنگیوں سے گھبرا کر فطرت کے ان بکھرے ہوئے اور پریشان مظاہر میں بھی حسن و جمال کی تابانیوں کی تلاش میں نکل کھڑے ہوتے ہیں، جن میں بظاہر کوئی توازن یا تناسب نظر نہیں آتا۔ اس کے باوجود ہمیں اصرار ہے کہ حسن و جمال کا وجود حقیقی ہے اور اس کا تعلق اس ذاتِ گرامی اور اس ذاتِ ستودہ صفات سے ہے جس نے وجود کا یہ رنگا رنگ شیش محل ترتیب دیا ہے۔

حسن و جمال کی معروضیت کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ ایک فن کار حسن و جمال کی جن تخلیقات پر ناز کرتا ہے اور ان میں خط، رنگ و نقش کی جن خوبیوں کو سموتا یا آواز و آہنگ کی جن مناسبتوں کو اجاگر کرتا ہے، ان سب کا مواد خود فطرت نے مہیا کیا ہے، ذہنِ انسانی نے نہیں۔ یعنی دنیا میں اگر یہ ہرے بھرے درخت نہ ہوتے، پھول پتیوں کا وجود نہ ہوتا، ان میں یہ رنگ اور نکھار نہ پایا جاتا تو کیا ممکن تھا کہ مصور اپنی تصویروں میں رنگ کی شعبدہ طرازیوں کا یوں اظہار کر سکتا۔ یہ محض قدرت کا فیض ہے کہ اس نے ہمیں رنگ کی بوقلمونیوں سے آشنا کیا اور بتایا کہ رنگ و لون کے امتزاج سے جو حسین چیزیں جلوہ آرا ہوتی ہیں ان کو ہم نے ترتیب دیا اور پیدا کیا ہے:

صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ۔ (البقرۃ : ۱۳۸)	کہہ دو ہم نے خدا کا رنگ اختیار کر لیا ہے اور خدا کے رنگ سے بہتر کس کا رنگ ہو سکتا ہے۔
افرأیتم ما تحرثون ءانتم تزرعونہ ام نحن الزارعون۔ (واقعہ : ۶۴)	بھلا دیکھو تو جو کچھ بوتے ہو تو کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم۔
وما ذرأ لکم فی الارض مختلفاً الوانہ۔ (نحل : ۱۳)	اور جو طرح طرح کے رنگوں کی چیزیں اس نے زمین میں پیدا کیں وہ تمھارے زیر فرمان کر دیں۔

ٹھیک اسی طرح اگر ہواؤں کی سرسراہٹ، بارش کی رم جھم پپیہا اور بلبل کی آوازیں موسیقی، جھنکار، کھنک کے اسالیب پہلے سے پنہاں نہ ہوتے تو نغمہ طراز خشک چوب، خشک تار اور خشک پوست سے آواز دوست کیونکر سن پاتا[1]۔ یا حضرت داؤد کی تسبیح میں پہاڑ اور پرندے کیونکر شرکت کرتے۔

ولقد اٰتینا داؤد منا فضلاً یاجبال اوّبی معہٗ والطیر ۝ (سبا : ۱۰)	اور ہم نے داؤد کو اپنی طرف سے خوش تاثیری کی برتری بخشی تھی۔ اے پہاڑو! ان کے ساتھ تسبیح کرو اور پرندوں کو ان کا مسخر کر دیا۔

اسلامی نقطہ نظر سے قدرت حسین ہی نہیں حسن پرور بھی ہے۔ ذوق شرط ہے۔ یہ موجود ہو تو پوری کائنات رنگ و نکہت کی آئینہ دار ہوگی اور انسان اس لائق ہوگا کہ ولیم بٹلر (WILLIAM BUTLER) کی زبان میں یہ کہہ سکے کہ "حسن ہر کہیں جلوہ گر ہے اور یہ وہ سمندر ہے جس میں جزر نہیں۔" اور ذوق نہ ہو تو حسن وجمال کی معروضیت کا یقین دلانا مشکل ہو جائے گا۔ یہی نہیں اس صورت میں یہ کائنات سرے سے اس قابل ہی نہ رہے گی کہ کوئی یہاں رہے اور اس سے دلچسپی رکھے۔

اصل مسئلہ ہمارے نزدیک یہ یورپ زدہ حکما کی ستم ظریفی اور کور ذوقی ہے کہ حسن وجمال کے بارہ میں انھوں نے اس بے کار بحث کو چھیڑ دیا کہ یہ معروضی ہے یا موضوعی۔ اس کا تعلق اشیا سے ہے۔ یا ذہن و فکر کی تخلیق و آفرینش سے۔ اصل مسئلہ یہ تھا کہ حسن وجمال کی رعنائیوں

[1] اس شعر کی طرف اشارہ ہے: خشک تار و خشک چوب و خشک پوست، از کجا مے آید ایں آواز دوست۔ (رومی)

کو فن کے سانچوں میں کس طرح ڈھالنا چاہیے اور پھر اس فن سے کیونکر قوموں میں تہذیب و تمدن کے روحانی و اخلاقی لطائف کا کام لینا چاہیے۔

یہ تو بہر حال طے ہے کہ احساسِ جمال کے بارہ میں کسی طرح کا بخل واکتناز جائز نہیں ہر فنکار کا یہ فرض ہے کہ فطرت کے اس عطیہ کو نہ صرف یہ کہ قبول کرے بلکہ زندگی کے ہر ہر مرحلہ پہ اس کا اظہار کرے۔ اس کو معاشرہ میں پھیلائے اور اس طرح فکر و ذوق کا جزء بنا دے کہ معاشرہ سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جس کو اخلاق و روحانیت کی اصطلاح میں ہم قبیح یا غیر حسین کہہ سکیں۔ ظاہر ہے اس صورت میں حسن کے اظہار و ابلاغ کا نہج آزادانہ نہیں رہے گا بلکہ اس کے لیے کچھ اصول اور پیمانے وضع کرنے ہوں گے۔ فن برائے فن کا نظریہ اب فرسودہ ہو چکا ہے اور تہذیب و تمدن کے بازار میں اس کا چلن نہیں رہا۔ اس کے بجائے اب یہ نظریہ فروغ پا رہا ہے کہ فن کو اصلاح و تعمیر کی کوششوں میں شریک ہونا چاہیے۔

کیا فن آزاد ہے اور فن کار معاشرہ کا جزء نہیں؟

"فن آزاد ہے۔ اس پر کوئی روحانی اور اخلاقی پابندی عاید نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کی نشو و ارتقا کے اصول اپنے ہیں۔ اس کی اپنی راہ اور منزل ہے جو بے کراں اور حدود نا آشنا ہے"۔ فن برائے فن کی تائید میں عموماً اس طرح کے دعوے پیش کیے جاتے ہیں، لیکن یہ سب دعوے محلِ نظر ہیں۔ ہم اس معاملہ میں ارسطو کے ہمنوا ہیں۔ ہمارے نزدیک اگر فن کار معاشرہ کا شائستہ اور باوقار فرد ہے اور کوئی بھی معاشرہ اخلاقی و روحانی اقدار سے بے نیاز رہ کر ترقی نہیں کر سکتا تو اس صورت میں ضروری ہو جاتا ہے کہ فن کار کچھ کلیات و تصورات کو اپنا کر آگے بڑھے اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا اس عمدگی اور سلیقے سے استعمال کرے کہ معاشرہ حسن و خوبی کی قدروں کو ذوق کی حد تک قبول کرنے پر مجبور ہو جائے۔ اس لیے اگر فن سے معاشرہ میں اخلاقی و روحانی قدریں نہیں نکھرتیں، افرادِ انسانی میں صحیح ذوق کی تربیت نہیں ہو پاتی اور قلب و ضمیر اعلیٰ جمالیاتی پیمانوں سے نا آشنا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فن ناکام رہا۔ فن اسی وقت تک بڑھتا اور پروان چڑھتا ہے، جب اس کی کوششوں سے خود معاشرہ آگے بڑھے، معاشرہ ترقی کرے، اور معاشرہ کی گتھیاں اس کی تابش و ضو کی جلوہ آرائیوں سے

سلجھاؤ اختیار کریں۔ لیکن اگر فن مشکلات کو سلجھانے میں کوئی مدد نہیں کرتا، پیش آیند مسائل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا، یا قانون، قاعدہ اور روایت کی آنکھوں سے اوجھل ان نازک گوشوں کو منظرِ عام پر نہیں لاتا جن کا تعلق باطن اور معنی سے ہے تو وہ فن نہیں اسے بے کار یا بے کاری کا ایک مشغلہ کہنا چاہیئے جس سے تفریح کا کام تو لیا جا سکتا ہے اصلاح و تعمیر اور ذوق کی پاکیزگی کا نہیں۔

فن برائے فن کا نعرہ چالاک حکمانے اس لیے گھڑا تھا تاکہ ان کے ملحدانہ خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ کے لیے وجہ جواز پیدا ہو سکے اور ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل دی جا سکے، جو روحانی اور معنوی اقدار کی تقدیس کا قائل نہ ہو، جو سطحی مادیت کا پرستار ہو اور زندگی کو اس سے زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہ ہو کہ یہ حیاتیاتی تقاضوں کی تکمیل و پرورش کا دوسرا نام ہے اور یا پھر یہ نعرہ اس گھٹن اور تنگ نظری کے ردِ عمل کے طور پر ابھرا جس کو پیرانِ کلیسا نے صدیوں نہ صرف روا رکھا بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی اور ہر اس شخص کو لائقِ تعزیر گردانا جس نے کلیسا کے تعصبات کا ساتھ نہ دیا اور عقل و دانش کے تقاضوں کی تائید کی۔

فن کار کا مقام

ہمارے نزدیک فن کار کا درجہ ایک مصلح سے کم نہیں۔ یہ بسا اوقات برش اور قلم کی ایک جنبش سے ایسے عجیب و غریب نقوش ابھار دیتا ہے جن سے قانون و آئین کی بے مائیگی کا اندازہ ہوتا ہے اور ایک اچھے خاصے مہذب و شائستہ معاشرہ کی وہ بھیانک غلطیاں فکر و نظر کے سامنے آموجود ہوتی ہیں، عام حالات میں جن کو محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ایک مغنی شعلہ نوا اور مطرب جانفزا، دل میں طرب و انبساط کے بعض مرتبہ ایسے نازک گوشوں کو بیدار کر دیتا ہے جن کی بیداری سے زندگی کا پورا دبستان مہک اٹھتا ہے۔ یاد رہے فنکار کی نگاہِ احتساب معاشرہ کے عیوب ہی کو تلاش نہیں کرتی۔ اس کے لیے مرہم اور مداوے کا اہتمام بھی کرتی ہے۔ صرف تفریح اور خوشی کے موتی ہی نہیں بکھیرتی، زندگی کی تمام نشاط آفرینیوں میں اضافہ کا موجب بھی بنتی ہے۔ زندگی کو ولولہ تازہ بھی عطا کرتی ہے اور تہذیب و تمدن کو ادراک و احساس کے ان لطائف سے بھی مالا مال کرتی ہے جن کے بغیر زندگی پھُس اور بے مقصد ہو کر رہ جاتی ہے۔ غرض فن ایک حسین طاقت ہے اور ایک حسین

قوت ہے اور اصلاح و تعمیر کا ایسا اسلوب ہے جو بہرحال کارگر ہو کر رہتا ہے۔

فنونِ جمیلہ کے مشمولات اور اسلام میں ان کی اہمیت

اس سے پہلے کہ ہم فنونِ جمیلہ کو خصوصیت سے بحث و نظر کا موضوع ٹھہرائیں، یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ اسلام کا تعلق ان سے صرف بالواسطہ اور ضمنی سا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام جمالیاتی نقطۂ نظر کی اہمیتوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن صرف اس حد تک کہ اس سے ابلاغ، تعمیر اور بلندی کردار و فکر کا کام لیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں اسلام جمالیات سے یہ کام لینا چاہتا ہے کہ اس کے ذریعہ انسانی فکر کی زلفِ دوتا کو سنوارا جائے اور اس کے کردار و عمل میں حسن و جمال کی تابانیوں کو اس ڈھب سے سمو دیا جائے جس سے شرفِ انسانی کی روایات زندہ و تابندہ نظر آئیں۔ اس کے نزدیک اصل اہمیت اس حسین و جمیل عقیدہ کو حاصل ہے جس کو ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس عمل کو ہے جس کو قرآن عملِ صالح کہہ کر پکارتا ہے جان کیٹس (JOHN KEATS) نے ایک جگہ بجا طور پر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ حسنِ تحریر و انشا کا مقام، بہرحال حسنِ عمل کے بعد ہے یعنی پہلے عمل و کردار کی استواری و پاکیزگی کا درجہ ہے، اس کے نکھار اور اس کی پھبن اور سج دھج کا مقام ہے، اس کے بعد تحریر و انشا کی اہمیتیں ہیں۔

اسلام کے بارہ میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ یہ ایک دین ہے۔ ایک ضابطۂ حیات ہے جس کا مقصد فرد و معاشرہ کی اصلاح و تعمیر ہے۔ اس کے اپنے کچھ اخلاق و روحانی معیار اور پیمانے ہیں اور اپنا ایک مزاج اور تشخص ہے، اور فنونِ جمیلہ کی حیثیت اس کے مقابلہ میں دین یا زندگی کے نہج و اسلوب کی نہیں محض ذریعۂ ابلاغ کی ہے۔ اس کی مصلحتیں، اس کے تقاضے اور مضمرات بہرحال دین کے تابع رہیں گے اور اسی نسبت سے اس کے جواز یا افادیت کا دائرہ متعین ہو گا، جس نسبت سے یہ اسلامی اقدار کے فروغ و اشاعت کا ذریعہ قرار پائیں گے۔

اس وضاحت کے بعد آئیے اب ہم فنونِ جمیلہ کے مشمولات کے بارہ میں براہِ راست اپنی رائے کا اظہار کریں۔ غالباً اس بات کی ضرورت نہیں کہ ہم فنونِ لطیفہ کے دائرہ میں آنے والے فنون کی نشاندہی کریں۔ ہر پڑھا لکھا شخص جانتا ہے کہ اس میں خطاطی، تصویر، موسیقی، رقص، مجسمہ سازی اور تزئین و آرائش کے وہ تمام مظاہر داخل ہیں جو تزئین و آرائش کے علاوہ اپنی آغوش میں کچھ معانی اور

دلالتیں بھی لیے ہوئے ہیں۔ ادب و انشا میں شعر کے شہ پاروں کو ہم فنونِ جمیلہ میں عمداً شمار نہیں کرتے۔ کیونکہ ان میں دلالت اور بیان کا پہلو واضح اور متعین ہوتا ہے، جس کو ہر کوئی جانتا، بوجھتا اور سمجھتا ہے۔ فنونِ جمیلہ کی تعریف ہمارے ہاں یہ ہے کہ ان کا تعلق اظہار کے ان اسالیب سے ہے، جن میں ایک طرح کے ابہام اور گہرائی کا ہونا بہت ضروری ہے۔ ظاہر ہے اس تعریف کا اطلاق خط، رنگ اور آہنگ کی صرف انہی مرکب صورتوں پر ہو سکے گا جن کو سمجھنے کے لیے زبان، محاورات اور گرامر سے زیادہ ذوق و وجدان کے لطائف کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ شعر و ادب کے شاہکار اس بنا پر بھی ہمارے دائرۂ بحث میں نہیں آتے کہ ان کے بارہ میں کوئی اختلاف رائے موجود نہیں، ان کو شروع ہی سے اسلامی مزاج و ذوق نے اپنا لیا ہے۔ اپنایا ہی نہیں اس کو مضمون و معنیٰ کی گہرائیوں سے مالا مال بھی کیا ہے۔ اس میں لطف کی بات یہ ہے کہ مسلمان شعرا نے اپنے اشعار میں اگرچہ کسی دور میں بھی ان روحانی و اخلاقی حدود اور پیمانوں کا خیال نہیں رکھا جن کو اسلام معاشرہ کی تعلیم و تربیت کے لیے ضروری ٹھہراتا ہے تاہم ہمیشہ اسلامی ذوق نے اسے گوارا کیا اور ان اشعار کی تخلیقاتِ ادبی پر اظہارِ تحسین کیا۔

رقص اور مجسمہ سازی

فنونِ لطیفہ پر تفصیلی گفتگو سے پہلے موجودہ رقص اور مجسمہ سازی کے بارہ میں ہم صاف صاف کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ان کے لیے اسلامی ثقافت و تہذیب میں جواز کی کوئی صورت نہیں نکلتی۔ اسلام ہرگز اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ عورت جسے ماں بننا ہے، جسے بلند کردار اور پاکیزہ نگاہ افراد کو جنم دینا ہے اور جسے بہرحال گھر کی چار دیواری کی حد تک عفاف، اخلاص، متانت، وقار اور انسانی شرف کے تقاضوں کو محفوظ و زندہ رکھنا ہے، سرِعام ناچے اور جسم کے پیچ و خم کا اس طرح اظہار کرے کہ ہر دیکھنے والا کلیجہ تھام کر رہ جائے۔ مغرب نے اگر اس کی حوصلہ افزائی کی ہے تو اس کی سزا بھی اسے مل رہی ہے۔ آج وہ گھر کے اس سکون، اس روحانیت اور تقدس سے قطعی محروم ہے جس کو ایک عفیف و پاکباز عورت ہی قائم رکھ سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رقص سے کلب آباد ہیں، مگر اس کی وجہ سے گھروں میں جو سناٹا ہے اور ازدواجی تعلقات میں نفاق کی جو عفونت ہے وہ کس درجہ تکلیف دہ

ہے۔ اصل میں اختلاف فلسفۂ حیات کا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ عفاف، پاکیزگی اور حیا کو عورت کا زیور نہیں سمجھتا اور فسق و فجور کی زندگی میں کسی طرح کا عیب محسوس نہیں کرتا تو ظاہر ہے کہ اس مشغلہ سے زیادہ خوش کن اور کوئی مشغلہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر معاشرہ کچھ اخلاقی و روحانی اقدار پر ایمان رکھتا ہے اور وقتی لطف اندوزی سے کہیں زیادہ اس بات کو اہمیت دیتا ہے کہ لطف و کیف کے لمحے زیادہ استوار اور دائمی شکل اختیار کر لیں تو اس صورت میں رقص کی تائید نہیں کی جا سکتی۔

ہم جانتے ہیں کہ رقص بھی فنی دلالتوں سے مالا مال ہے اور اس میں بھی معانی اور گہرائی کا بہر حال خیال رکھا جاتا ہے۔ ہم شاعری کی زبان میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک رقاصہ پیچ و خم سے غزل و شعر کے جن پہلوؤں سے فکر و ذہن کو متاثر کر سکتی ہے شاید الفاظ سے یہ تاثر و کیف پیدا نہ ہو سکے۔ لیکن جب آپ تہذیب کے مسئلہ پر گفتگو کریں گے اور زیر بحث سوال آپ کے سامنے یہ ہو گا کہ رقص کو اس تہذیبی چوکھٹے میں کہاں سجایا جائے تو اس وقت دلالت و معنی سے قطع نظر یہ دیکھا جائے گا کہ اس سے معاشرہ کیا حاصل کرتا ہے۔ کیا کھوتا کیا پاتا ہے۔ کن عاجل اور وقتی تفریحات کو حاصل کرتا ہے اور کن دائمی محرومیوں سے دوچار ہوتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ ہم اس نقطہ پر غور کریں گے کہ کیا کائنات کی خود اس پاکیزہ اور لائق صد فخر مخلوق کے لیے یہ جائز ہو گا کہ یہ ہوس و جنس کی اس آگ میں بغیر سوچے سمجھے کود پڑے جس کو مردوں نے محض اپنی تسکینِ نفس کے لیے بھڑکایا ہے۔

سوال یہ ہے کہ رقص کی خواہش اور غیر مردوں کے ساتھ ناچنے اور تھرکنے کی آرزو، عورت کی اپنی خواہش و آرزو ہے یا مرد کی۔ یہ مطالبہ نسوانی فطرت کا ہے یعنی اس حسین و عفیف وجود کا ہے جو پاکیزگی کو جنم دیتی ہے، جو عفاف و عصمت کی قدروں کی خلاق ہے یا اسے مرد کی آرزوئے جنس و ہوس کی صدائے بازگشت ہی سے تعبیر کرنا ممکن ہے۔ ہم مسئلہ کے اس پہلو کو پوری پوری اہمیت دینے کے لیے تیار ہیں کہ اگر رقص و سرود کے ان شبینہ کلبوں میں واقعی ایک عورت کی پرورش ہوتی ہے، ایک عورت کا ضمیر و وجدان بیدار ہوتا ہے اور ایک عورت کی اَنا اور روح نکھرتی اور متعین ہوتی ہے تو اس کی قطعی اجازت ہونا چاہیے۔

اور مردوں کو کوئی حق نہیں کہ ان کی اس خواہش وآرزو کی مخالفت کریں۔ لیکن اگر اس سے عورت کا وقار مجروح ہوتا ہے۔ اس کی ردائے زرنگار تار تار ہوتی ہے، اس کی وفا مشکوک ٹھہرتی ہے اور اس ہنستی، کھیلتی اور فرطِ انبساط سے مدہوش رقصاں نظر آنے والی عورت کا دل مرد کے اس جبر پہ نالاں ہے، تو اس صورت میں خالص تہذیبی نقطہ نظر سے مسئلہ کی شکل اور ہو گی۔

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اس میں رقص کی وہ مردانہ اور غیر فنی صورتیں داخل نہیں ہیں جن کی حیثیت معصومانہ ورزش یا اچھل کود سے زیادہ نہیں، نیز اس میں وہ رقص بھی داخل نہیں جو وجد وکیف کی اضطراری کیفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

مجسمہ سازی اور تقاضائے توحید

بالکل یہی حال مجسمہ سازی کا ہے۔ یہ فن بھی فن ہونے کے باوجود اسلام کے توحید آشنا مزاج سے قطعی میل نہیں کھاتا۔ اسلام کے نقطہ نظر سے تیشۂ آذر سے ابراہیم کا وہ تیشہ کہیں عزیز ہے، جس کی ایک ہی ضرب سے بُت پرستی کی رسمِ کہنہ پاش پاش ہوئی۔

فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ٥ (صافات: ۹۳) اور لوگوں کی نظر بچا کر وہ دا ہنے ہاتھ سے ان کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے لگا۔

یوں بھی اس فن کا تعلق کسی شخص کے انفرادی ذوقِ تخلیق سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے بحیثیتِ مجموعی تہذیبِ انسانی کو کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اقدارِ حیات کی دوڑ میں انسان کتنے قدم آگے بڑھتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس فن میں بھی دلالت واظہار کے متعدد پہلو پائے جاتے ہیں، مگر دلالت واظہار کے دوسرے ذرائع اس سے کہیں زیادہ واضح، مؤثر اور بلیغ ہیں۔ ان سے کیوں تعرض نہ کیا جائے۔ انسان فانی ہے اور جس چیز کو بقا حاصل ہے، وہ اس کا وہ ڈھانچہ نہیں جس کو مجسمہ ساز کا فن ترتیب دیتا ہے۔ بلکہ وہ کردار، وہ عمل ہے جس میں اوج، تخلیق اور بلندی ہے اور مجسمہ سازی سے یہ غلط فہمی پھیلتی ہے کہ اصل اہمیت عمل وکردار کی پاکیزگی کو حاصل نہیں، اُس ذات کو حاصل ہے جس کو پتھر کے اس مجسمے میں زندہ کر دیا گیا ہے۔ اسلام اسی بنا پر مجسمہ سازی کا مخالف ہے کہ اس سے عظمتِ انسانی کا محور بدل جاتا ہے یعنی بجائے فکر وعمل اور سیرت کے ایک ذات، ایک شخص اور ایک صورت زیادہ اہم قرار پاتی ہے۔

علاوہ ازیں مجسمہ سازی کے ساتھ اہلِ فن نے جس عریانی کو وابستہ کر دیا ہے اور جس جس انداز سے سفلی جذبات کی تسکین کا اہتمام کیا ہے، اس نے اس کی تہذیبی قدر و قیمت کو اور بھی گھٹا دیا ہے۔

پہلے تو یہ خطرہ تھا کہ اس فن سے شخصیت پرستی کو فروغ حاصل ہوتا ہے، جو تعلیم و تربیت کی فراوانیوں کے باوجود زائل نہیں ہوا۔ اب اس پر جنسی بے راہروی کا مزید اضافہ ہوا ہے۔ ان حالات میں خالص تہذیبی نقطۂ نظر سے بھی اس کی تائید کرنا مشکل ہے۔ بشرطیکہ تہذیب سے مراد روحِ فکر کی بالاتر تہذیب ہو۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے ہاں اس مسئلے نے نزاع و اختلاف کی شکل اختیار نہیں کی۔

اصل الجھاؤ

اصل الجھاؤ یا اشکال تصویر اور موسیقی کے مسئلہ میں ہے جو ہمارے معاشرہ پر اثر انداز ہے۔ بالخصوص جب کہ ان دونوں کی ترتیب و ساخت اور سائنس و ٹیکنالوجی کے ارتقاء سے فلم اور ٹیلیویژن کا رواج چل نکلا ہے۔ ٹیلیویژن خصوصیت کے ساتھ ایسا ہمہ گیر اور سراسر سائنسی اسلوب ہے، جو نئی نئی اخلاقی قدروں کو جنم دیتا، فنی خواہشوں کو ابھارتا، اور نوجوانوں میں نئے نئے رجحانات کی تخلیق کرتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ قبل اس کے کہ ہم اس کے نفع و نقصان کو اپنے ہاں کی تہذیبی ترازو میں تول کر دیکھتے، اس کی ضرورت اور ماہیت کا اندازہ کرتے، یہ زبردستی ہمارے گھروں میں گھس آیا ہے اور ہمارے ڈرائنگ روم کی زینت بن گیا ہے اور اس تیزی سے اس نے قبولیت و پذیرائی کی منزلیں طے کی ہیں کہ لوگ اسے گھر کی ایک ضرورت کا درجہ دینے لگے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اس اشکال کو کیونکر حل کیا جائے اور اس کے تہذیبی و اخلاقی مضر اثرات سے نژادِ نو کو کس طرح محفوظ رکھا جائے۔ یہ بات تو بہر حال طے ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی تیز رفتاریوں سے ابھر کر جو نتائج معاشرے میں پھیلتے ہیں، ان کو کسی بے جان فقہی بحث اور غیر موثر عدمِ جواز کے فتویٰ سے روک دینا ممکن نہیں۔ آخر آپ کس کس ایجاد کی مخالفت کریں گے۔ کس کس اصولِ مسلمہ اور اختراع کے آگے دیواریں چنیں گے اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے بڑھتے ہوئے سیلابِ بے پناہ کے سامنے کہاں کہاں بند باندھیں گے۔ دُور کیوں جائیے، کیا

ماضی میں علوم و فنون اور تحقیق و تجسس کے ریلوں کو کوئی روک سکا ہے اور انکشاف و اختراع کے باغیانہ داعیوں کو کوئی قوم بھی پابہ زنجیر کرنے میں کامیاب ہوئی ہے؟ پچھلی تین صدیوں میں چرچ اور سائنس میں جو معرکہ آرائیاں رہی ہیں، ان کی روداد ہر پڑھے لکھے شخص کو معلوم ہے' علم و فضل کے محسن دانشوروں کو ہر طرح کی شہری مراعات سے محروم رکھا گیا۔ کلیسا کے مزعومات و خرافات کے خلاف لب کشائی کرنے والے اہلِ عقل کو بے دریغ جیلوں میں ڈالا گیا، سولیوں پر لٹکایا گیا، زندہ آگ میں جھونکا گیا اور تعزیر و تعذیب کی وہ تمام صورتیں اختیار کی گئیں، جو تنگ نظری اور تعصب کو سوجھ سکتی تھیں۔ لیکن نتیجہ کیا نکلا۔ ان رکاوٹوں اور سزاؤں کے علی الرغم علوم و فنون کا قافلہ برابر آگے بڑھتا رہا اور وہ مذہب جس نے سائنس کے خلاف رزم آرائی کی تھی، مغرب میں ہمیشہ کے لیے اپنا وقار کھو بیٹھا۔

سوال یہ ہے جب انسانی ذہن بیدار ہو جائے، جب اس میں جستجو، تلاش و تجسس کے داعیے جاگ اٹھیں، جب اس کے عزم و حوصلہ کے سامنے فطرت کی گرہیں آپ سے آپ کھلتی چلی جائیں، جب زمین اپنے خزائن اُگل دے، زمین کا کوئی راز راز نہ رہے اور انسان کا دستِ شوخ آسمانوں کے گریبان تک جا پہنچے، ان حالات میں کیا توقع کی جا سکتی ہے کہ کوئی الٹی زقند زمانے کے رُخ کو پھیر دینے پر کامیاب ہو سکتی ہے اور کچھ اس طرح کا ماحول پیدا کیا جا سکتا ہے کہ انسانی فکر سائنس اور ٹیکنالوجی کے وہ مسلمات جن کی بنا پر سینما، ٹیلیویژن، ایکسرے وغیرہ نے جنم لیا ہے، یکسر بھول جائے اور ان تجربات کی روشنی میں کوئی اگلا قدم نہ اٹھائے، اور جب ایسا نہیں ہو سکتا اور یقیناً نہیں ہو سکتا کہ ہم زمانے کے ارتقائی تقاضوں کا گلا گھونٹ دیں اور ان کے افادی پہلوؤں سے کلیتاً محرومی اختیار کر لیں، تب دین کے حکیمانہ اندازِ فکر کا داعیہ مجبور کرے گا کہ ہم اپنے اجتہاد کو حریت پسندانہ اندازِ استدلال سے نکال کر افادیت و دانش کے وسیع تر سانچے میں ڈھالیں۔ اس کا رُخ بدلیں اور یوں سوچیں کہ ان ایجادات سے اور تصویر و آہنگ کے اس امتزاج سے قومی و ملی روایات کے احیا کا کام ہم کس طرح لے سکتے ہیں۔ کس طرح نژادِ نو کی تربیت کر سکتے ہیں اور کیونکر ان کو تر و تازہ

ذرائع سے ان اقدار کے فروغ وارتقا کا سلسلہ آگے بڑھا سکتے ہیں جو ملک وملت کی تعمیر کے لیے بنیادی اینٹ کا درجہ رکھتی ہیں۔

دوسرے لفظوں میں ہمیں یوں سوچنا چاہیے کہ اگر عہدِ جاہلیت کے بجائے اسلام آج نازل ہوتا اور سائنس اور تہذیب کے اس دور میں جلوہ فرما ہوتا تو پیش آیند ان مسائل کو کیونکر سلجھا پاتا۔ کیا اس مادی تہذیب کو دفن کر دینے کا مشورہ دیتا جو صرف تہذیب ہی نہیں بلکہ اپنے جلو میں تائید ونصرت کے لیے علوم وفنون اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی باقاعدہ فوج ظفر موج بھی رکھتی ہے۔ یا اس کی اصلاح کرتا، اس کا مزاج بدلتا، اسے سنوارتا، اسے پاکیزگی عطا کرتا اور اس میں اخلاق اور روحانیت کے ان پہلوؤں کو نکھارتا، جن کے بکھرنے سے تہذیب کھری مادیت کے نقطۂ نظر سے منحرف ہو کر اقدار وروحانیت کی راہ پر چل نکلتی ہے۔ یعنی اپنی پوری سج دھج اور بناؤ سنوار کے باوجود مقصد سے ناآشنا نہیں ہونے پاتی۔

اجتہاد اور فطرت

تصویر اور نغمہ کی بحث میں بھی اس نقطۂ نظر کو ملحوظ رہنا چاہیے کہ انداز اب یہ نہیں اختیار کرنا چاہیے کہ ان کے حق میں یا مخالفت میں جو دلائل محدثین اور فقہا وصوفیا کے درمیان استخوان نزاع بنے رہے ہیں، فیصلہ یہ کیا جائے کہ ان میں قوی تر کون ہے۔ کیونکہ فکر کے اس نہج سے کچھ ہونے والا نہیں۔ اس لیے اشکال حل نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر یہ رائے ٹھہرے کہ ان دلائل کے پیشِ نظر عدم جواز کا پہلو راجح ہے تو اس سے بھی بڑا اشکال ہمارے سامنے آکھڑا ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ کیا ہم اس دور کے تہذیبی رجحانات سے الگ تھلگ اور غیر متاثرہ رہ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ شکل اختیار کرے گا کہ کیا اسلام کی تخلیق واجتہاد کی قوتیں ان فنون کو نیا رنگ اور نیا موڑ عطا کر دینے سے قاصر ہیں۔ اگر فطرت گلے سڑے فضلاتِ غذا کو دودھ جیسی مفید اور تر وتازہ غذا میں بدل دینے پر قادر ہے اور دوا ساز (CHEMIST) مہلک ومضر اشیا سے حیاتین (VITAMINS) کا جوہر تیار کر دینے پر قدرت رکھتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک مجتہد، اجتہاد وتخلیق کے اس عملیہ سے کام نہ لے سکے۔

الغرض بحث کا محور یہ نقطۂ نظر ہونا چاہیے کہ کیونکر ہم ان کو زیادہ سے زیادہ تعلیمی تدریسی اور

تہذیبی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرسکتے ہیں اور کس طرح ان میں اپنی قدروں کی عکاسی اور ترجمانی کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں۔ کیونکہ فی نفسہ نغمہ اور تصویر کے ساتھ اخلاقی قدر وابستہ نہیں نغمہ صرف نغمہ ہے اور تصویر صرف تصویر یعنی یہ نہ اچھی ہے نہ بری، اسی طرح نغمہ نہ اچھا ہے نہ برا۔ تصویر میں برائی اس وقت ابھرتی ہے جب اس سے شرک پھیلے شخصیت پرستی اور بے حیائی کے داعیے تقویت حاصل کریں۔ اسی طرح نغمہ اس وقت مضر اثرات کا حامل ہوتا ہے جب اس سے فسق و فجور کی محفلیں آراستہ کی جائیں یا اس سے محض سفلی جذبات کی تسکین کا کام لیا جائے‘ لیکن اگر ان دونوں کا رخ خیر کی طرف پھیر دیا جائے، ان میں افادیت پیدا کر دی جائے اور ان سے تعلیم و تربیت اور قومی و ملی روایات کے احیا کا فائدہ اٹھایا جائے تو نہ صرف عدم جواز کا پہلو ختم ہو جاتا ہے بلکہ یہ دونوں ابلاغ کا موثر ذریعہ بن جاتے ہیں۔

عورت اور اسلامی ثقافت: تین فیصلہ کن پیمانے

دوسرا اہم مسئلہ جس کے حوالے سے ہم اسلامی تہذیب و ثقافت کے خدوخال کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ اسلام میں عورت کے منصب و فرائض کا نقشہ کیا ہے کیا اسے اپنی خداداد صلاحیتوں سے صرف انسان آفرینی اور انسان سازی کے اہم فریضہ کو ادا کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے یا اسے معاشرہ کی ذمہ داریوں میں بھی شریک ہونا چاہیے اور اگر معاشرہ کی ذمہ داریوں کو نبھانے اور ان میں شریک ہونے میں خود اس کا اور معاشرہ کا بھلا ہے تو کیا اس کے لیے موزوں ہو گا کہ موجودہ تعلیم و تربیت کے نظام میں ضروری تبدیلیاں رونما ہوں۔ واضح تر شکل میں سوال در اصل یہ ہے کہ کیا ہمیں اس طرح کی کوششیں بروئے کار لانا چاہئیں جن سے اس کی عقلی صلاحیتوں کو مزید نالیش و نمو حاصل ہو جن سے اس کی فکری سطح اور بلند ہو اور یہ اس لائق ہو سکے کہ پورے اعتماد کے ساتھ معاشرہ کی اجتماعی خدمات کو انجام دے سکے، اور یہ ہو سکے تو پھر دوسرا اہم سوال یہ ہوگا کہ اگر عورتیں اجتماعی مفادات میں حصہ لینے لگیں تو کیا اس سے تدبیر منزل کے اس نظام میں تو خلل پیدا نہیں ہوتا جو اس کی ذہانت، محبت اور صلاحیتوں کا اصل میدان ہے۔

یہ سوالات نہ صرف اسلامی نقطہ نظر سے بہت اہم ہیں بلکہ خود تہذیبی اور ثقافتی اعتبار سے بھی حد درجہ شائستہ التفات ہیں۔ ان کی جانچ پرکھ کے لیے ہمارے نزدیک تین واضح پیمانے یا کسوٹیاں

ہو سکتی ہیں۔

۱۔ دین

۲۔ فطرت اور

۳۔ موجودہ دور کے علمی و اجتماعی تقاضے

ان کی روشنی میں ہمیں عورتوں کے مقام و منصب کی تعیین کرنا ہوگا۔ اس مرحلہ پر ہم یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ ان تینوں کی حیثیت مختلف زاویہ ہائے نظر کی نہیں جن میں ان بن یا تضاد ہو بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے تین پہلو ہیں۔ اس لیے کہ ہر فکر و عمل کی ہر وہ سچائی جو قلب و ذہن کی بالیدگی کا سبب بنتی ہے جس سے نوع انسانی کو فائدہ پہنچتا ہے، اور جو انسان کے تہذیبی ورثہ میں اضافہ کا موجب ہوتی ہے۔ عین دین ہے اور چونکہ یہ دین ہے اس لیے فطرت اور تاریخ کے تقاضوں کے عین مطابق بھی ہے۔ فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات ہدایت کا ظہور تین سطحوں سے ہوتا ہے، نصوص کی شکل میں، عقل و خرد کی صورت میں اور تاریخ کی بوقلموں کروٹوں کے اسلوب و انداز میں۔ اور اگر آپ فقہ کی زبان میں اسی حقیقت کو سمجھنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ کسی بھی پیش آمدہ مسئلہ میں حل و کشود کے لیے ہمیں قرآن و سنت، فہم و بصیرت اور ان حالات پر نظر ڈالنا ہوگی جن میں سے کوئی معاشرہ گزر رہا ہے اور اگر ہم ایسا نہیں کر پائیں گے تو اس سے نہ صرف یہ کہ ہم صحیح نتائج تک رسائی حاصل نہ کر سکیں گے بلکہ خود تعبیر و تشریح کے اصولوں سے انحراف کے مرتکب بھی ہوں گے۔

اسلام کا اندازِ فکر

اسلام نے عورتوں کے بارہ میں کس طرز فکر کی طرح ڈالی ہے اور اس مظلوم اور بے بس مخلوق پر کیا کیا احسان فرمائے ہیں، اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ اس وقت نہیں ہو سکتا جب تک ہم اختصار کے ساتھ کم از کم یہ نہ معلوم کر لیں کہ زمانہ جاہلیت میں ان کی زبوں حالی کی کیا کیفیت تھی، ان کو کس طرح نظر احتقار سے دیکھا جاتا تھا اور معاشرہ میں ان کا کیا درجہ تھا۔

قرآن حکیم نے بعض قبائل کی اس فسادت قلبی کا ذکر کیا ہے کہ یہ عار یا افلاس کی وجہ سے لڑکیوں کو مار ڈالنے اور زندہ گاڑ دینے میں کوئی باک یا جھجک محسوس نہیں کرتے تھے۔

سورۂ تکویر میں ہے :

واذا الموٴدۃ سئلت بای ذنب قتلت ۔ (۶)

اور جب اس لڑکی سے پوچھا جائے گا جو زندہ دفن کر دی گئی ۔ کہ وہ کس گناہ کی پاداش میں ماری گئی ۔

سورۂ اسرا میں ہے :

ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق ۔ (۳۱)

اور اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو ۔

اور اکثر حالات میں ان کے وجود کو برداشت بھی کیا جاتا تو بدرجہ مجبوری ۔ لڑکی کی ولادت پر ان پر کیا بیتتی اور کن حالات میں یہ اس کا خیر مقدم کرتے ۔ قرآن حکیم نے اس کا نقشہ کھینچ کر رکھ دیا ہے ۔

واذا بشر احدھم بالانثی ظل وجھہ مسوداً وھو کظیم یتواری من القوم من سوٓء ما بشر بہ ایمسکہ علی ھون ام یدسہ فی التراب الا سآء ما یحکمون ۔ (نحل : ۵۹)

حالانکہ جب ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر ملتی تو اس کا چہرہ غم کے سبب کالا پڑ جاتا اور دل کو دیکھو تو اندوہناک ہو جاتا اور اس خبر بد سے جو وہ سنتا ہے ۔ لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کرے یا لڑکی کو زندہ زمین میں گاڑ دے ۔ دیکھو ان کا یہ فیصلہ بہت بُرا ہے ۔

اس قساوت قلبی کے بظاہر دو سبب تھے ۔ ایک جھوٹی عزت ، یا غیرت کا غلط تصور اور دوسرے افلاس کی ہمہ گیری ۔ احادیث میں عہدِ جاہلیت میں شادی بیاہ کے متعدد طریقوں کا ذکر آیا ہے جن میں کچھ ایسے بھی تھے جن کو سوا زنا کے اور کسی چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا ۔ ان میں ایک اسلوب کو قرآن نے اتخاذ خدن کہا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ بعض عورتیں شادی سے پہلے مردوں سے دوستی اور یارانہ گانٹھ لیتی تھیں ، تاکہ اپنے آئندہ تعلقات کی استواریوں کا پیشگی اندازہ کر سکیں ۔ قرآن حکیم نے اس نوع کی عورتوں سے ازدواجی رشتہ قائم کرنے کی ممانعت کی ہے :-

ولا متخذات اخدان ۔ نساء ۲۵ اور نہ وہ عورتیں جو در پردہ دوستی کرنا چاہیں ۔

نکاح کی بدترین شکل ان کے ہاں یہ تھی کہ بلا تکلف باپ کی بیوہ کو گھر میں ڈال لیتے ۔ اس کو اصطلاح میں نکاح مقت کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔ قرآن نے اسے کھلی ہوئی بے حیائی سے تعبیر کیا ۔

ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء الا ما قد سلف انہ کان فاحشۃ ومقتا ۔ وساء سبیلا ۔ نساء ۲۲

اور جن عورتوں نے تمھارے باپ نے نکاح کیا ہو اُن سے نکاح مت کرنا ۔ مگر جاہلیت میں جو ہو چکا سو ہو چکا یہ نہایت بے حیائی اور مقت ، یعنی ناخوشی کی بات تھی اور بہت برا دستور تھا ۔

عائلی زندگی میں مرد کو مکمل سیادت حاصل تھی ، اور عورت کو اس بات کی اجازت نہ تھی کہ اپنی رائے کو منوا سکے ۔ اس بات کی بھی مرد کو کھلی چھٹی تھی کہ جس قدر عورتیں چاہے اپنے دائرہ نکاح میں لے آئے ۔ یعنی تعداد پر کوئی پابندی عاید نہ تھی ۔ طلاق کے لیے بھی ایسی صحت مند شرائط کا فقدان تھا جو میاں بیوی میں ذمہ داری کے احساس کو زندہ رکھ سکیں ۔ عورتیں وراثت کے حق سے بھی محروم تھیں ۔ اس لیے کہ وراثت کا تعلق خونی رشتے کے علاوہ اس اصول سے بھی تھا کہ کون قبیلہ کی عزت و آبرو کی خاطر جان کو جوکھوں میں ڈال سکتا ہے ۔ کون دشمن سے برد آزما ہو سکتا ہے اور کون افراد کنبہ کی غذائی ضروریات کو پورا کر سکتا ہے ۔ عورتیں چونکہ ان قوی فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی سکت نہیں رکھتی تھیں ، اس لیے عموماً جائداد میں انھیں شریک نہیں کیا جاتا تھا ۔

اسلام نے اس صورتِ حال کو بالکل پلٹ دیا ۔ اسلامی نقطہ نگاہ سے عورت و مرد کی تقسیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت کم درجہ کی مخلوق ہے اور اس سے تحقیر و نفرت کا سلوک روا رکھنا چاہیے ۔ خالص حیاتیاتی نقطہ نظر سے مذکر و مونث کی یہ تقسیم قدرتی ہے ۔ چنانچہ کائنات کی تمام انواع میں تذکیر و تانیث یا تاثیر و تاثر کی یہ دوئی پائی جاتی ہے ۔

ومن کل شئی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون ۔ (ذاریات : ۴۹)

اور ہر چیز کی ہم نے دو قسمیں بنائیں ، تاکہ تم نصیحت پکڑو ۔

وانہ خلق الزوجین الذکر والانثٰی ۔ (نجم : ۴۵)
اور اسی نے دو جوڑے بنائے ۔ نر اور مادہ ۔

قرآن کی رو سے مرد اور عورت دونوں کا تعلق ایک اصل، ایک روح اور ایک ہی کرشمہ تخلیق سے ہے ۔ ان میں کوئی بھی نہ تو فرشتہ ہے اور نہ شیطان ۔

یاایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ ۔ (نساء : ۱)
لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو نفس واحد سے پیدا کیا ۔

وھوالذی انشاءکم من نفس واحدۃ ۔ (انعام : ۹۸)
اور وہی ذات تو ہے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا ۔

ھوالذی خلقکم من نفس واحدۃ و جعل منھا زوجھا ۔ (اعراف : ۱۸۹)
اور وہ خدا ہی تو ہے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا ۔ اور اس سے اس کا جوڑا بنایا ۔

اسلام اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ عورتوں میں کوئی الگ روح کارفرما ہے یا انسانی شرف و بزرگی میں اللہ تعالیٰ کی یہ حسین تر و نازک تر مخلوق مرد سے کسی طرح کم ہے ۔ اس بنا پر اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اظہار کیا کہ یہ نہ صرف زندگی کی حقدار ہے بلکہ تہذیب و تمدن کی ان تمام آسائشوں اور نعمتوں کی برابر سزاوار ہے ۔ جن سے مرد بہرہ مند ہیں ۔

جاہلیت میں صحت مند عائلی زندگی کا تصور نا پید تھا ۔ اسلام نے اس کو اساس ٹھہرایا ۔ اور نکاح کے متعلقات کو اس سلیقے اور تفصیل سے ترتیب دیا جس سے میاں بیوی کی زندگی میں سکون اور شادمانی کے داعیے اُبھر آئے ۔

قرآن حکیم شادی بیاہ کو صرف جنسی جذبہ کی تسکین کا مظہر نہیں ٹھہراتا ۔ بلکہ اسے اظہار ذوق اور اظہار ہم آہنگی خیال اور نفسیاتی ہم آہنگی کا کرشمہ قرار دیتا ہے جس پر قلب و روح اور گھر کے سکون و طمانیت کا دارومدار ہے ۔

ومن اٰیاتہ خلق لکم
اور اسی کے نشانات اور تصرفات میں سے ہے

من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا۔ (روم : ۲۱) — کہ اس نے تمھارے لیے تمھاری جنس کی عورتیں پیدا کیں تاکہ تم ان سے سکون و طمانینت حاصل کرو۔

وجعل منھا زوجھا لیسکن الیھا۔ (اعراف : ۱۸۹) — اور اس سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس سے راحت حاصل کرے۔

قرآن حکیم نے تاریخ ادیان میں پہلی مرتبہ مرد کی حاکمیت مطلقہ کے بجائے عائلی زندگی میں اس چیز کو زیادہ اہمیت دی کہ میاں بیوی میں معاملات باہمی محبت اور صلاح مشورے سے طے ہوں۔ اس لیے کہ یہی وہ حقیقتیں ہیں جن پر گھریلو زندگی کا مسرت آفریں شیش محل استوار ہوتا ہے۔

وجعل بینکم مودۃ و رحمۃ (روم : ۲۱) — اور تم دونوں میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کو دوستی اور مہربانی پر مبنی ٹھہرایا۔

وان ارادا فصالا عن تراض منھما وتشاور فلا جناح علیھما۔ (بقرہ : ۲۳۳) — اور اگر دونوں آپس کی رضامندی اور صلاح مشورے سے بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

اسلام نے عورت کے مستقل وجود کو تسلیم کیا ہے، اس کو جائداد میں شریک ٹھہرایا ہے۔ کاروبار کی آزادی بخشی ہے اور اس لائق ٹھہرایا ہے کہ قلب و ذہن کی بلندیوں پر فائز ہوسکے، رضائے الٰہی کے فرازوں کو چھو سکے اور عبادات سے لے کر ہجرت و جہاد کی ان تمام کوششوں میں تگ و تاز کرسکے۔ جو اس کی شخصیت کی تعبیر میں ممد و معاون ثابت ہوں۔

غرض اسلام نے عورتوں کے مقام و منصب کی تعیین کے سلسلہ میں جس اصول کو ملحوظ رکھا ہے وہ یہ ہے کہ ان سے حتی المقدور ہمدردی اور بہتر سلوک روا رکھا جائے، ان کے حقوق کی حفاظت کی جائے اور ان کو اس لائق ٹھہرایا جائے کہ یہ بنی نوع انسان کے لیے خیر و برکت کا سبب قرار پائیں۔ قرآن حکیم نے واضح لفظوں میں تاکید کی ہے کہ ان سے معاملہ کی نوعیت، معقولیت، انصاف اور نیکی و خیر خواہی پر مبنی ہونا چاہیے۔ قرآن کی اصطلاح میں معاملہ و سلوک کے اس نہج کو معروف سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

وعاشروھن بالمعروف ۔ اور ان کے ساتھ اس طرح رہو سہو کہ اس پر معروف
(النساء : ۱۹) کا اطلاق ہو سکے ۔

فطرت کا فیصلہ عورتوں کے بارہ میں فطرت کیا کہتی ہے ۔ اس کو جاننے کے لیے اس حقیقت پر غور ہونا چاہیے کہ عورت اور مرد میں جو قویٰ کا اختلاف ، یا جسمانی ساخت میں ایک خاص فرق ہے وہ کن معانی کی غمازی کرتا ہے ۔ اگر فطرت بامعنی ہے اور اس کا کوئی کام بے مقصد نہیں ہوتا اور اس کے کسی بھی ظہور میں مطلب و مقصد کا فقدان پایا نہیں جاتا اور اگر فطرت محض ترتیب اشیا کا نام بلکہ اس میں دلالت و معنی اور غرض و نصب العین کی رہنمائی بھی پنہاں ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ قویٰ کا یہ اختلاف بہرحال کسی نہ کسی حقیقت پر قطعی دلالت کناں ہے ۔ اور پھر سوچیے تو یہ معنی اس درجہ واضح ہے کہ عالم نسواں کے بارہ میں کوئی خارجی قانون نہ پایا جاتا اور کوئی شریعت اس کے فرائض و منصب کی تعیین نہ کرتی جب بھی اس کی جسمانی ساخت پکار پکار کر کہتی کہ اس کے فرائض کا دائرہ کار مرد سے قدرے مختلف ہے ، اس کے مقدر میں ماں ہونا لکھا ہے ، اسے امومت کے شرف سے بہرہ مند ہونا ہے ۔ اسے اپنی آغوش میں مسیحا و فلاطوں کی پرورش کرنا ہے اس کی تخلیق کی علت غائی ، انسان سازی ، اور انسان آفرینی ہے اور یہ وہ شرف ہے جس کے آگے ہر شرف ہیچ ہے ۔ اقبال ؒ نے صحیح کہا ہے :

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ کہ اس کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا دُرِ مکنوں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

اس کی زندگی کی اصل منزل یہ ہے کہ یہ انسانیت کی اس انداز سے چمن بندی کرے کہ اس کا ہر نخل فکر و عمل کے بہترین اثمار سے مالا مال ہو ۔

قرآن حکیم نے فطرت کے اس فیصلہ کی توثیق کی ہے اور نہایت ہی موثر انداز میں یہ بتایا ہے کہ انسان آفرینی اور انسان سازی کی اس مہم میں ، عورتوں کو جن آلام و تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا

ہے، ان کا تقاضہ یہ ہے کہ معاشرہ میں بحیثیت ماں کے ان کا پورا پورا احترام کیا جائے۔

ووصینا الانسان بوالدیہ حملتہ امہ وھنا علی وھن۔ (لقمان : ۱۴)

ہم نے انسان کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کی تلقین کی ہے۔ اس کی ماں تکلیف پر تکلیف سہ کر اسے پیٹ میں اٹھائے رکھتی ہے۔

یہاں یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ قویٰ کا یہ اختلاف صرف قویٰ اور جسمانی ساخت ہی کا اختلاف نہیں، نفسیات و اخلاق کا اختلاف بھی ہے۔ عورت میں محبت، بردباری، قوت برداشت، صبر و تحمل، نرم دلی، نزاکت احساس اور اخلاص کی جو مقدار پائی جاتی ہے وہ مردوں میں نہیں پائی۔ اس لیے کہ ماں بننے کے لیے اسی اسلوب کی نفسیات و اخلاق کا ہونا ضروری ہے۔ ماں ہونے کے یہ معنی بھی ہیں کہ تعلیم کے مرحلہ میں، تربیت کے دوران یا معاشرہ میں ان کا مقام و مرتبہ متعین کرتے وقت ہمیشہ اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ ہمارا معاملہ اس مقدس مخلوق سے ہے جسے فطرت کے اہم ترین فریضہ تخلیق و تربیت کو انجام دینا ہے اور یہ فریضہ عورتوں کے بارہ میں خصوصی توجہ اور احترام کی سفارش کرتا ہے۔

تھوڑی دیر کے لیے فرض کر لیجیے کہ عورتوں میں فکر و دانش کا یہ اختلاف فطری ہے، جب بھی سوال یہ ہے کہ کیا فطرت کے اس نقص کو بدلا نہیں جا سکتا ہے، کیا جو جاہل پیدا ہوا اسے زیور علم سے آراستہ نہیں کرنا چاہیے، جو پیدائشی طور پر دھان پان ہو اس کا علاج نہیں ہونا چاہیے اور ایسی دوائیں استعمال نہیں کرنا چاہئیں جو اس کو فربہ اور تنومند بنا دیں۔ کیا جس کی آنکھیں کمزور ہوں وہ عینک استعمال نہ کرے، جو اصلی ٹانگوں سے محروم ہو گیا ہو اپنی بیساکھیاں پھینک دے اور زندگی سے مایوس ہو کر بیٹھ رہے۔ جب ان سب مسائل میں ہم کمزور کی مدد کرتے ہیں اور فطرت کے پیدا کردہ نقائص کو فطرت ہی کی عطا کردہ عقل سے دور کرنے کی کوششوں کو معیوب نہیں جانتے اور یقین رکھتے ہیں کہ بڑی حد تک ان نقائص پر قابو پا لینا ممکن ہے تو کمزور اور ضعیف العقل عورتوں کے معاملہ میں لوگ کیوں بضد ہیں کہ یہ ترقی نہ کریں اور صدیوں کے پیدا شدہ ان نقائص کا یہ مداوا نہ کریں جن کو غلط نظام حیات نے جنم دیا یا اس فلسفہ کی اصابت پر ان کو کیوں اصرار ہے کہ مرد کے مقابلے میں ان میں ذہن و فکر کا جو تفاوت پایا جاتا ہے وہ مستحسن ہے اور اس

کو بہر صورت قائم رہنا چاہیے۔

نئی ۔۔ ذہن کی طرف سے اٹھائے گئے ان اعتراضات کا جواب آسان نہیں۔ اس دور کی یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ عورتیں زندگی کے مختلف میدانوں میں اپنی صلاحیت کار کا بہترین ثبوت مہیا کر رہی ہیں اور یہ کہ خالص علمی و فنی میدانوں میں بھی اُن کی کوششیں خاصی کامیاب اور حوصلہ افزا ہیں۔ اس پر مندرجہ ذیل حقائق کا اور اضافہ کر لیجیے۔

۱۔ عورتوں میں یہ ترقی اور بیداری بخت و اتفاق کی کارفرمائیوں کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ ان سوچی سمجھی اور منظم کوششوں اور تجربوں کا منطقی نتیجہ ہے، جو دنیا کے ہر مہذب گوشے میں روا رکھی گئیں۔ اس لیے یہ تو ممکن ہے، اس بیداری اور ترقی سے جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں ان سے نمٹنے کے لیے تگ و دو کی جائے اور سوچا جائے اور احتیاط سے کام لیا جائے۔ مگر یہ ممکن نہیں کہ عورتوں کو زبردستی زندگی کی اس تگ و دو میں شریک ہونے سے روک دیا جائے۔

۲۔ یہ بھی ممکن نہیں کہ ان کی ذہنی بالیدگی اور ارتقا کے آگے کوئی روک کھڑی کر دی جائے، انھیں علوم و فنون کی بوقلمونیوں سے بہرہ مند ہونے کے مواقع نہ فراہم کیے جائیں یا انھیں مجبور کیا جائے کہ یہ مطالعہ و فکر کی انھی حدود تک اپنی کوششوں کو محدود رکھیں جو پرانے خیال کے مردان کے لیے تجویز کریں۔ زمانہ کے تیور بتا رہے ہیں کہ آئندہ تعلیم و تربیت کے نقشوں کو ہر ہر ملک میں عورتیں خود ترتیب دیں گی اور یہ چاہیں گی کہ حصولِ علم کی کوششوں پر اس قسم کی کوئی پابندی قبول نہ کی جائے جو علوم کو زنانہ اور مردانہ دو خانوں میں تقسیم کر کے رکھ دیں۔

۳۔ یہ بھی مان لینا چاہیے کہ زندگی کے بہت سے کاموں میں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کا شریک ہونا، عورتوں کا وہ تہذیبی حق ہے جس سے دستبردار ہونے کے معنی موجودہ دور سے مکمل علیحدگی اور کٹ جانے کے ہوں گے۔

موجودہ دور کے علمی و اجتماعی تقاضے

موجودہ دور کے علمی و اجتماعی تقاضے کیا کتنے ہیں۔ ان کو جاننے کے لیے بہت زیادہ فکر و تامل کی ضرورت

نہیں۔ مہذب دنیا کے مختلف گوشوں میں عورتوں کی صلاحیت کار کے بارہ میں جو نئے تجربے ہو رہے ہیں، ان پر سرسری نظر ڈال لینا کافی ہے۔ اب پورے یورپ سارے اشتراکی عالم اور اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں عورتیں گھروں سے باہر نکل آئی ہیں اور مردوں کے شانہ بشانہ کارہائے نمایاں انجام دے رہی ہیں۔ کینیوں، دفتروں، کارخانوں، دانشگاہوں اور تہذیب و تمدن کی نشاط کاریوں میں ان کا بھرپور حصہ ہے۔ یہ ٹھیک ہے ابھی ان کی ذہنی سطح اس قدر بلند نہیں ہو پائی کہ یہ مکالمات افلاطون ایسے شاہ پاروں کی تخلیق کر سکیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ وہ عورت جو ہزاروں سال سے زندگی اور کائنات کے براہِ راست مشاہدہ و ادراک سے محروم رہی، جس کی فکری و عملی تگ و تاز کے دائرے کبھی بھی گھر کی مصلحتوں سے آگے نہیں بڑھ پائے اور جو قانون اور رسوم و قیود کی ناروا پابندیوں کی وجہ سے بہر حال صدیوں مرد سے کم تر درجہ کی مخلوق رہی۔ علاوہ ازیں جو ہمیشہ مرد کے سوئے ظن کا شکار رہی اور اس سوئے ظن نے اس کے لیے قانون و اخلاقیات کا وہ تانا بانا تیار کیا جس میں اس کی حیثیت بحیثیت انسان اور مستقل وجود کے کبھی نہ ابھر سکی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے ہمیشہ مرد کی آنکھوں سے کائنات کو دیکھا اور مرد ہی کے کانوں سے زندگی کے ہنگاموں کو سنا۔ آج یہ زندگی کی سنگینیوں سے پنجہ آزما ہے۔ آج اس کے علم و ادراک کے حدود دن بدن وسیع تر ہیں۔ آج مردوں کی طرح اس کا ذوقِ عرفاں اپنی پیاس بجھانے کے لیے فلسفہ، سائنس، منطق، ریاضی اور ٹیکنالوجی کے سرچشموں سے استفادہ کناں ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ اگر تہذیب و تمدن کا یہ تسلسل اسی طرح صدی دو صدی اور قائم رہا تو عورتیں اپنی صفوں میں افلاطون، ارسطو اور اقبال پیدا نہ کر سکیں گی۔

کچھ لوگ بلاشبہ اس فلسفہ حیات کے حامی ہیں کہ عورتیں چونکہ صدیوں کے غلط اجتماعی نظام کی وجہ سے عقل و فکر کی بلندیوں کو نہیں پا سکیں، لہٰذا ان کو اسی پست فکری سطح پر ہمیشہ ہمیشہ قانع رہنا چاہیے اور "ناقصات عقل" کے دائرے سے نکل کر کبھی بھی زندگی کے ان دائروں میں قدم نہیں دھرنا چاہیے جو ان کو تجربہ و مشاہدہ کی دولت سے مالا مال کر دیں، جو ان کی فکری صلاحیتوں کو جلا دیں، جو ان میں خود اعتمادی پیدا کریں اور اس لائق ٹھہرا دیں کہ براہِ راست یہ

زندگی کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کر سکیں۔ موجودہ نسل ان حضرات سے پوچھنا چاہتی ہے کہ عورتوں سے متعلق ان کے اس عقیدہ کی بنیاد کیا ہے؟

۱۔ کیا علمی لحاظ سے ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ عورتوں میں فکری ارتقا کے ممکنات پائے نہیں جاتے اور

۲۔ کیا آج دنیا میں تعلیم و ثقافت کے جو تجربے ہو رہے ہیں اُن سے واضح طور سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس صنف نے ہر ہر میدان میں خاصی ترقی کی ہے اور مزید ترقی کی ان میں گنجائش پائی جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ صدیوں سے چونکہ ان کی فکری صلاحیتوں کو اُبھرنے کا موقع نہیں ملا اس لیے ان میں کم نگہی، جذباتیت اور سطحیت پیدا ہو گئی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کیفیت کو دائمی اور فطری سمجھ لینا چاہیے۔ غرض دو باتیں موجودہ حالات کے پیشِ نظر ان کے حق میں ٹھہریں۔ ایک یہ کہ زندگی میں ان کا کردار اجتماعی ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ ان میں اور مردوں میں ذہن و فکر کا جو عارضی تفاوت ہے، اس کو دُور کرنے کی کوششیں تعلیم و تربیت اور قانون و اقتدار کی ہر ہر سطح پر جاری رہنا چاہییں۔

آیئے اب دین، فطرت اور اس دور کے اجتماعی و علمی تقاضوں کو باہم جوڑ کر دیکھیں اور عورتوں کے لیے حقوق و فرائض کا ایسا نقشہ ترتیب دیں جو بیک وقت اسلامی بھی ہو، فطرت کے تقاضوں کے عین مطابق بھی ہو اور ایسا ترقی پسندانہ بھی ہو، اس دور کے تاریخی مزاج کے ساتھ پوری طرح لگا کھا سکے۔ یہ نقشہ ایسا ہوگا جس کے حوالے سے ایک طرف تو اسلامی تہذیب و ثقافت کے ان نقوش کو واضح کیا جا سکے گا جو معاشرہ میں عورتوں کے مقام و منصب کی تعیین میں ممد و معاون ثابت ہوں اور دوسری طرف اس نقشہ کی روشنی میں آسانی سے ہم یہ طے کر سکیں گے کہ آئندہ عورتوں کے باب میں تعلیم و تربیت کا نہج کیا ہو۔

جہاں تک دین کا تعلق ہے، ہم بغیر کسی مبالغہ آرائی کے کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے عورتوں کے بارہ میں حقوق و فرائض اور مسائل و احکام کی تفصیلات کو جس وُسعت، جس دقتِ نظر اور جس تحقیقانہ اسلوب سے ترتیب دیا ہے، اس کی کوئی مثال قانون و مذاہب کی گزشتہ کتابوں

میں نہیں ملتی۔ قرآن حکیم پہلی کتاب ہے جس نے اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر ایک مستقل سورۃ کو "النساء" کے نام سے موسوم کیا۔ آنحضرتؐ اللہ کے وہ پہلے اور آخری پیغمبر ہیں، جنھوں نے عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک کے مسئلہ کو اسلام کے اس بنیادی و تاریخی منشور کا جزء بنایا جو خطبہ حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ یہی نہیں، اسلام ہی وہ پہلا اور آخری دین ہے، جس نے عورتوں کی مظلومیت کے خلاف مؤثر آواز بلند کی، جس نے اول تو ان کے لیے فضائل اخلاق، عبادت و زہد، تعلیم و تربیت اور اللہ تعالیٰ کے ہاں درجات قرب و حضوری کے سلسلہ میں ان کو مردوں کی طرح دعوت شرکت دی اور ان کے لیے برابر ایسے مواقع فراہم کیے کہ یہ ان ابواب میں خاطر خواہ ترقی کر سکیں۔ دوسرے مردوں کو اس بات پر ابھارا کہ وہ زندگی کے ہر ہر موڑ پر ان کے ساتھ حسنِ سلوک روا رکھیں اور ان کی حوصلہ افزائی کریں۔ اسلام کے نزدیک اس حسن سلوک کی کیا اہمیت ہے؟ اس کا اندازہ اس سے لگایئے، کہ آنحضرتؐ اپنی آخری وصیت میں عورتوں کے ساتھ حسن معاشرت کو تقاضائے تقویٰ قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ بھی ارشاد فرماتے ہیں کہ تمہارے حسن اخلاق کا معیار اور پیمانہ یہ ہے کہ تمہارا معاملہ مستورات کے ساتھ کیسا ہے خیرکم خیرکم لاھلہ۔ تم میں بہتر وہ ہے، جو اپنی بیوی کے حق میں بہتر ہے۔

ان تصریحات سے یہ حقیقت آشکار ہو کر فکر و نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ عورتوں کے بارہ میں اسلام کا اسلوب فکر کیا ہے؟ اسلام ان کو کس نظر سے دیکھتا ہے اور معاشرہ سے ان کے متعلق کس شفقت و ہمدردی، کس خیر خواہی و خیر سگالی کی توقع رکھتا ہے۔

ہم اس سے پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ اسلام فطرت کے اس فیصلہ کا پوری طرح ہمنوا ہے۔ عورتوں اور مردوں میں قوی اور جسمانی ساخت کا جو اختلاف ہے وہ بے معنی نہیں۔ چنانچہ ہم اس بات کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ عورتوں کی تخلیق سے فطرت کا یہ منشا ہے کہ یہ ماں کی حیثیت سے نسل انسانی کی پرورش کی ذمے داریوں کو قبول کریں۔ اب رہا اس بیان میں موجودہ دور کے اجتماعی تقاضوں کا مسئلہ۔ اس کی دو شقیں ہیں۔ جیسا کہ مسئلہ کی تحلیل و تجزیہ کی سابقہ بحث سے واضح ہے۔

۱۔ یہ کہ عورتوں کے ذہنی افق کی بلندی کے لیے تعلیم و تربیت کا نقشہ اس ڈھب سے ترتیب دیا جائے کہ ان میں اور مردوں میں فرق و امتیاز کے جو عارضی حدود ہیں ان میں فاصلہ کم سے کم رہ جائے۔

۲۔ اور یہ کہ ان کو زندگی کی نشاط کاریوں میں بھرپور حصہ دیا جائے اور ان کے اجتماعی کردار کو نہ صرف تسلیم کیا جائے بلکہ معاشرہ میں اس کا احترام کیا جائے۔

یہ دونوں مطلبیے فی نفسہٖ بجا ہیں۔ لیکن اس شرط کے ساتھ مشروط ہیں کہ ان پر عمل توازن و اعتدال کی اس جوئے خیر کے کناروں کے اندر رہ کر کیا جائے جن کو فطرت و دین کے تقاضوں نے متعین کر دیا ہے یعنی تعلیم کی آزادی بلاشبہ تسلیم کی جائے اور زنگ و ناز کا اجتماعی حق بھی قطعی مان لیا جائے مگر اس احتیاط کے ساتھ کہ مبادا تعلیم اور دائرہ کار کی یہ وسعتیں آخر آخر میں قدرت کے اس منشا و مقصد ہی کو ختم نہ کر دیں۔ جس کے پیش نظر اس حسین تر مخلوق کو خلعت وجود سے نوازا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک عورت، شعر و ادب، فن یا سائنس اور ٹیکنالوجی میں، مردوں سے آگے بڑھ جانے کے شوق میں اس نسوانی جوہر سے محرومی اختیار کر لیتی ہے جو نسوانیت کی جان ہے، یا دوسرے لفظوں میں انسان آفرینی اور انسان سازی کے اس عظیم منصب سے دست بردار ہو جاتی ہے، جس کے لیے فطرت نے اسے اس دنیا میں بھیجا ہے تو وہ اور سب کچھ ہو سکتی ہے، ماں نہیں ہو سکتی، اور اس اسلوب زیست کو اپنا کر یہ بچوں کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی۔ تدبیر منزل کے تقاضوں سے باحسن وجہ عہدہ برآ نہیں ہو سکتی اور اس زندگی کی نشو و نمو میں حصہ نہیں لے سکتی جس سے کوئی تہذیب انسانوں کے لیے تہذیب و طمانینت کا موجب ثابت ہوتی ہے۔ عورت میں انہی اوصاف کے نہ ہونے سے وہ خرابیاں اُبھر آئی ہیں جن کی وجہ سے مغرب چیخ اُٹھا ہے اور وہاں کے دانشور سوچ رہے ہیں کہ موجودہ تہذیبی رجحانات کے بے عنان دھاروں کو کیونکر اعتدال و توازن کی اس جوئے خیر کی طرف موڑا جائے جس سے گھروں کا کھویا ہوا سکون واپس لوٹ آئے۔ جس سے عفاف و پاکیزگی اور احساس ذمہ داری کے احساسات میں معتدبہ اضافہ ہو، جو بچوں کو اس شفقت مادری سے ہمکنار کر دے جو ان کی روحانی تربیت کے لیے بے حد ضروری ہے اور اس کے ساتھ ساتھ، جو عورتوں کو وہ تمام اجتماعی حقوق بھی عطا

کرد ینے میں فیاضی سے کام لے، جو ان کی شخصیت کے لیے بے حد اہم ہیں۔

اسلام علم کے بارہ میں دینی و دنیوی کی تقسیم کا قائل نہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک زنانہ اور مردانہ علوم کی اصطلاح بے معنی ہے۔ اسلام جب مسلمانوں کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اس بات کی تلقین کرتا ہے کہ ان میں کے ہر ایک فرد کو بقدر استطاعت اس میں حصہ لینا چاہیے تو اس میں عورتیں مستثنیٰ نہیں ہوتیں۔ بلکہ ایک روایت کی رو سے، علم کے اہم فریضہ سے عہدہ برآ ہوتے ہیں، دونوں کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔

طلب العلم فریضة علی کل مسلم ومسلمة [1] — حصول علم ہر مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے۔

علاوہ ازیں اسلام علم و عرفان کی آخری سرحدات کی تعین نہیں کرتا اور یہ نہیں کہتا کہ عورتیں تہذیب وارتقا کی ان حدوں سے آگے نہ بڑھیں، بلکہ اس کے نزدیک علم وہ بے پایاں نعمت ہے جس کا کوئی آخری کنارہ نہیں۔

قل لو کان البحر مدادا لکلمت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمت ربی ولو جئنا بمثله مددا۔ (کہف: ۱۰۹) — کہہ دو اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے لکھنے کے لیے سیاہی بنے تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ایسا ہی ایک اور سمندر ہم اس کی مدد کو لے آئیں۔

اسی طرح اسلام ہرگز ترقی نسواں پر ناک بھوں نہیں چڑھاتا اور اس بات کی تلقین نہیں کرتا کہ عورتوں کی دینی و فکری صلاحیتیں اجتماعی کردار کی شکل اختیار نہ کریں یا ان کی خداداد صلاحیتوں سے معاشرہ بہرہ مند نہ ہو۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم و تربیت اور اجتماعی حقوق کے مسئلہ پر غور کرتے وقت اس بات کا خاص خیال رکھا جائے کہ عورتیں

---

[1] یوں بھی مسلم کا لفظ عام ہے جس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر یکساں ہوتا ہے۔

زندگی کی ایسی راہ پر نہ چل پڑیں جس میں خود ان کا وجود، ان کی فطرت، ان کا مزاج اور ان کی روح مجروح ہو۔ یہ ترقی کریں۔ علم وعرفان کے آخری فرازوں تک پہنچیں اور پورے معاشرہ کے لیے ان کی تگ و تاز خیر و برکت کا موجب ہو۔ لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو کسی مرحلہ پر فراموش نہ کرنے پائیں کہ انھیں انسانیت کے قافلہ کو آگے بڑھانا ہے۔ انھیں اپنے کردار سے تہذیب انسانی کی زلف و کاکل کو سنوارنا ہے۔ انھیں اپنے چلن میں عفاف و پاکیزگی اور نسوانی وقار کی ان خوبیوں کی تجدید کرنا ہے جو ان کی ذات کا جزو اور اصل جوہر بھی ہیں اور خود ان کی گھریلو زندگی کی شادمانیوں کی بہترین ضامن بھی۔

باب

اسلام اور اس کی سیاسی قدریں

اسلام میں سیاسی تصور کی نوعیت اپنی آغوش میں کن خصوصیات کو لیے ہوئے ہے اور وہ کون اسلوب، معیار اور پیمانے ہیں جن سے اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کا مفہوم متعین ہوتا ہے۔ ان سوالات پر غور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم بحث کو مندرجہ ذیل مرحلوں میں تقسیم کر دیں۔

۱۔ خلافت راشدہ سے کیا مقصود ہے کیا یہ کلیتاً سیاسی نظام تھا یا اس کی حیثیت محض ایک پاکیزہ تر اور سادہ معاشرہ کی اعلیٰ اور رفاقی تر تنظیم کی تھی۔

۲۔ کیا اس سے اسلامی ریاست کے مزاج اور تشخص پر روشنی پڑتی ہے۔

۳۔ اس میں اور پاپائیت میں کیا فرق ہے۔

۴۔ کیا خلافت راشدہ تھیا کریسی کے مترادف ہے۔

۵۔ کیا اسلام کے تصور مملکت میں فکری ارتقاء رونما ہوا ہے۔

۶۔ موجودہ دور میں اسلامی تصور مملکت کی عملی تشکیل کیا ہو سکتی ہے۔

خلیفہ کا اولین اطلاق جہاں تک لفظ خلافت اور اس کے اطلاق کا تعلق ہے، یہ بات پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خالصتاً قرآنی اصطلاح ہے۔ خلیفہ کا اولین اطلاق حضرت آدمؑ پر اس وقت ہوتا ہے جب ارادہ ازلی نے چاہا کہ اس کے تحقق جمال کے لیے آب و گل کا ایک پیکر حسین دنیا میں بھیجا جائے جب اللہ تعالیٰ نے عالم ملکوتی سے مخاطب ہو کر فرمایا۔

انی جاعل فی الارض خلیفۃ (بقرہ: ۳۰) میں زمین میں اپنا نائب بنانے والا ہوں۔

اس نیابت کے معنی یہ ہیں کہ انسان دنیا میں، صفات الٰہیہ کی روشنی میں زندگی بسر کرے۔ اس کے بخشے ہوئے علم کی تابش دنیا کو چار دانگ عالم میں پھیلائے۔ اس کی حکمت و قدرت کے اسرار وا کرے۔ اس کی تخلیقی قوتوں کا مظہر بنے اور اس کے جمال و جلال کی کیفیتوں کو اپنے عمل و فکر میں اس طرح سمو کر دکھائے کہ اس کا وجود، وجودِ باری پر سب سے بڑی دلیل قرار پائے۔ یعنی اس کے علم و ادراک کی وسعتوں کو دیکھ کر، اس کی حکمت و قدرت کا اندازہ کر کے اور اس میں جمال و جلال کی رعنائیوں کو پاکر ذہن بے اختیار اس حقیقتِ عظمیٰ کی طرف منتقل ہو جائے کہ جب اس کی مخلوق اور نائب کا یہ حال ہے تو وہ ذاتِ گرامی، جس نے اپنے اظہار و تحقق کے لیے اس کو بنایا اور چنا ہے، اس کی خوبیوں، قدرتوں اور پہنائیوں کا کیا عالم ہوگا۔

تخلیق آدمؑ سے مقصود یہ بات ہے کہ یہ اپنی صلاحیتوں کے مطابق اپنے عمل اور رنگ و ناز سے اللہ تعالیٰ کی صفات و اسما کا اظہار کرے اور اپنی روزمرہ کی زندگی سے اس بات کا ثبوت مہیا کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے نائب ہونے کا فخر حاصل ہے۔ اس نکتہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سورۂ انعام میں یوں ارشاد فرمایا:۔

ھوالذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم بما اٰ تٰکم ۔ (الانعام: ۱۶۵)	اور وہی تو ہے جس نے زمین میں تم کو اپنا نائب بنایا اور ایک دوسرے پر فکر و ذہن کے درجے بلند کیے تاکہ جو کچھ اس نے تمھیں بخشا ہے اس میں تمھاری آزمائش کرے۔

دوسرا اطلاق لفظ خلیفہ کا دوسرا اطلاق قدرے تخصیص لیے ہوئے ہے۔ اس کے مخاطب اگرچہ نبی نوع انسان ہیں مگر وہ بنی نوع انسان، جنھوں نے انبیا کی پیروی اور اطاعت کو تسلیم کر لیا ہے۔ ان سے قرآن حکیم نے اظہارِ نعمت کے طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ ہم نے تمھیں حضرت نوحؑ کے بعد، انبیا کی تعلیمات کا وارث ٹھہرایا۔

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح ۔	اور یاد کرو جب اللہ نے تم کو قوم نوح کے بعد وارث اور ذمہ دار ٹھہرایا۔

(اعراف: ۶۹)

یعنی یہ بات تمھارے فرائض میں داخل ہے کہ تم توحید، رسالت اور اعمال میں انبیا علیہم السلام کی تعلیمات کو حرزِ جاں بناؤ، ان کی حفاظت کا عہد کرو اور اُن کی تبلیغ و اشاعت کے لیے کوشاں رہو۔ ان معنوں میں ہر ہر مسلمان خلیفہ ہے۔ اسی حقیقت کو قرآن نے "شہداء" کے لفظ سے بھی تعبیر فرمایا ہے:-

وکذالک جعلناکم امۃ وسطًا لتکونوا شہداء علی الناس۔
(بقرۃ: ۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تمھیں معتدل امت بنایا ہے، تاکہ لوگوں پر تم شاہد قرار پاؤ۔

یایھا الذین اٰمنوا کونوا قوامین للہ شہداء بالقسط۔
(مائدہ: ۸)

اے ایمان والو، خدا کے لیے انصاف کی شہادت دینے کے لیے کھڑے ہو جایا کرو۔

مطلب یہ ہے کہ تم میں کا ہر ہر مسلمان اس بات کا مکلف ہے کہ انبیا کی دعوت کو اپنائے اور اپنی ان ذمہ داریوں کو محسوس کرے جو دین ان پر عاید کرتا ہے تاکہ ان کا وجود دوسروں کے لیے نمونہ ہو، یعنی ان کے اندازِ فکر کی صحت، عمل کی پاکیزگی اور سیرت کی بلندی سے معلوم ہو سکے کہ ان کے سامنے زندگی کے بلند تر نصب العین ہیں، جن کے حصول کے لیے یہ زندہ ہیں۔

تیسرا اطلاق

لفظ خلیفہ کے تیسرے اطلاق میں نیابت کے علاوہ اقتدار و حکومت کا عنصر بھی شامل ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے وعدہ اور خوشخبری کی صورت میں اس حقیقت کا اظہار فرمایا ہے کہ مسلمان اگر ایمان و عمل کے زیور سے آراستہ رہیں تو انھیں دنیا میں اقتدار و حکومت کے مواقع دیے جائیں گے۔

وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم ولیبدلنھم من بعد خوفھم

جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے ان سے خدا کا وعدہ ہے کہ ان کو زمین میں اقتدار و حکومت بخشے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو اقتدار و حکومت سے نوازا تھا۔ اور ان کے دین کو جسے اس نے ان کے

امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا ومن کفر بعد ذلک فاولئک هم الفسقون۔ (نور: ۵۵)

یہ پسند کیا ہے مستحکم و پائیدار کرے گا اور خوف کے بعد ان کو امن بخشے گا۔ وہ میری عبادت کریں گے اور میرے ساتھ کسی کو شریک نہیں بنائیں گے اور جو اس کے بعد بھی کفر کرے تو ایسے لوگ بدکردار ہیں۔

دین کا مقصد کشور کشائی نہیں اخلاقی و روحانی اقدار کی حفاظت ہے

خلافت کے اس اطلاق کے بارہ میں اس حقیقت کو اچھی طرح جان لینا چاہیے کہ اسلام جب حکومت و اقتدار کا مسلمانوں سے وعدہ کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ دین، دنیا میں کشور کشائی حکمرانی اور تخت و اورنگ پر تسلط جمانے کے لیے آیا ہے۔ یا اس کا مقصد حکومت و اقتدار کے سیاسی دائروں کی تخلیق و توسیع ہے یا حکومت و اقتدار بجائے خود کوئی نصب العین ہے۔ جس کا تقدس و احترام ضروری ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ مسلمان بحیثیت مجموعی جب عقیدہ و عمل کی ان منطقی صورتوں کو اپنائیں گے، جو حد درجہ کی صحت و استواری لیے ہوتے ہیں تو لازماً ان کی یہ اجتماعیت ایک نہ ایک دن حکومت و اقتدار کی شکل اختیار کر لے گی۔ اور یہ عمل اجتماعی ارتقا کا قدرتی نتیجہ ہے لیکن یہ اقتدار فی ذاتہٖ مطلوب نہیں بلکہ ذریعہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی پیروی و اطاعت کے لیے جو دین پسند کیا ہے، اس طرح اس کو استحکام حاصل ہو یعنی یہ دین پروان چڑھے، یہ اصول فروغ حاصل کریں اور یہ قدریں پھلیں پھولیں، جو اسلام کی اخلاقی و روحانی زندگی کی تعبیر کرتی ہیں۔ اور مسلمان ایسے بے خوف و خطر ماحول میں سانس لے سکیں جس میں یکسوئی اور اخلاص کے ساتھ یہ اس پر عمل کر سکیں اور اس کی روشنی میں ایسے صالح تر معاشرہ کی تعبیر کر سکیں جو نام و نسب، ملک، رنگ، درجہ، اور سرمایہ و دولت کے غیر منصفانہ امتیازات سے پاک ہو تاکہ یہ اللہ تعالیٰ کی توحید کو پھیلا سکیں۔ یہی نہیں اس کے علاوہ اللہ کے اسما و صفات کی تابش وضو میں اپنی ذات کی تکمیل کا سامان مہیا کر سکیں، اس کی طرف بڑھ سکیں اور اس سے بندگی اور عبودیت کے رشتوں کو اور استوار کر سکیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام حکومت و اقتدار کے جس دائرہ کا خواہاں ہے اس کا مزاج یکسر دینی ہے۔ اس کا مقصد، ایسی فضا پیدا کرنا

ہے اور ایسی اجتماعیت کی تخلیق کرنا ہے جو فرد اور معاشرہ کو بحیثیت مجموعی روحانی ارتقا میں آگے بڑھائے، جو شرک کی ناہمواریوں سے نکال کر انسان کو توحید کی مستقیم راہ پر ڈال دینے کی صلاحیتوں سے مالا مال ہو۔

سیاسی اقتدار کے معنی روحانیت سے محرومی کے نہیں

اسلام چونکہ دین و دنیا کی تفریق کا قائل نہیں ہے بلکہ یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ دونوں عناصر ایک دوسرے کے مدد و معاون ہیں۔ اس کے نزدیک کامل دنیا مکمل دین ہے اور مکمل دین کامل تر دنیا کا متقاضی ہے، اس لیے حکومت و اقتدار کے معنیٰ روحانی اقدار سے محرومی کے ہرگز نہیں، جیسا کہ بعض کوتاہ نظر مستشرقین نے سمجھا ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے اجتماعیت جس درجہ معقول، متوازن اور صحیح اصولوں پر مبنی ہوگی، اسی نسبت سے افراد کو روحانی و اخلاقی ارتقا میں زیادہ مدد ملے گی اور اسی نسبت سے ان کے اخلاق و سیرت کی ضیا افروزیوں میں اضافہ ہوگا۔ اس معاملہ میں ہم ارسطو کے ہم نوا ہیں اور دیانت داری سے یہ رائے رکھتے ہیں کہ روحانیت کا وہ تصور جو فلسفہ اشراق کی غلط تعبیر سے ابھرا ہے، صحیح نہیں۔ تعلق باللہ اگرچہ آخر آخر میں ایک فردہی کا معاملہ ہے، تاہم صحیح اور پاکیزہ تر اجتماعیت سے، اس کو جو ارتقا کے مواقع ملتے ہیں، اس کی روحانیت کو جو مدد حاصل ہوتی ہے اور جس طرح اور جس اسلوب سے اس کی پرورش و تربیت کا اہتمام ہو پاتا ہے۔ یا جس انداز سے اس کے مضمرات انفرادی میں وسعت اور پھیلاؤ ابھرتا ہے، اجتماعیت سے الگ تھلگ انفرادی زندگی میں اس کا عشر عشیر بھی فرض نہیں کیا جا سکتا۔

ہم توحید کی تشریح کے ضمن میں اس نکتہ کی اچھی طرح وضاحت کر چکے ہیں کہ توحید جس طرح ایک فرد میں اخلاص، یکسوئی اور تعلق باللہ کا مخصوص اظہار چاہتی ہے، اسی طرح اجتماعیت کی شکل میں عدل، مساوات اور اخوت کے تقاضوں کی تکمیل کی متقاضی ہے۔

انفرادیت اور اجتماعیت کا فرق اضافی ہے

یہی حال اسلام کی تمام تعلیمات اور اقدار کا ہے کہ ان کے بہترین اظہار کے لیے بہترین اجتماعیت بہر نوع ضروری ہے اور زیادہ دقت نظر سے غور کیجیے تو انفرادیت اور اجتماعیت

کا فرق بجائے خود اضافی (RELATIVE) معلوم ہو گا۔ ایسی انفرادیت کا کہیں وجود نہیں پایا جاتا جو تعلیم، تربیت اور ماحول کی اثر پذیری سے بالکل آزاد ہو۔ اسی طرح کوئی بھی صحت مند اجتماعیت ایسے قابل، صالح اور با کردار افراد سے بے نیاز نہیں ہو سکتی جو اس کی ترکیب و ساخت میں حصہ لیتے اور اس کو ایک خاص قالب میں ڈھالتے ہیں۔ اس مسئلہ میں صحیح طرز فکر دراصل یہ ہے کہ افراد کی تربیت اس انداز سے ہونا چاہیے کہ وہ مثالی معاشرہ کی تعمیر کر سکیں اور معاشرہ کے فرائض میں یہ بات داخل ہونا چاہیے کہ وہ افراد کی ذہنی، فکری اور عملی قوتوں کو جلا دینے کا اہتمام کرے۔

حکومت و اقتدار اور افراد کے روحانی ارتقا میں تضاد و منافات کا تصور ان عیسائی مبلغین نے پھیلایا ہے جو دین کو سیاسیات سے بالکل علیحدہ رکھنا چاہتے ہیں، جو دین و دنیا میں دوئی اور تفریق کے قائل ہیں۔ بلکہ صحیح تر الفاظ میں کہنا چاہیے کہ یہ ان لوگوں کا پروپیگنڈا ہے جنھوں نے دنیا والوں سے بلا وجہ ٹکر لی اور شکست کھائی۔

لفظ خلافت کا چوتھا اطلاق آنحضرتؐ کی نیابت

خلافت کا چوتھا اطلاق جس معنی و مفہوم پر دلالت کناں ہے اس کا تعلق اسلامی تاریخ کے اس موڑ سے ہے جہاں اسلامی معاشرہ آنحضرتؐ کی سربراہی سے محروم ہو جاتا ہے۔

جب آنحضرتؐ رفیق اعلیٰ سے جا ملتے ہیں اور یہ سوال پوری امت کے سامنے آ کھڑا ہوتا ہے، کہ اب کیا ہو۔ سربراہی اور قیادت کی ذمہ داریوں کو کس کے سپرد کیا جائے۔ آنحضرتؐ جب تک زندہ رہے اس معاشرہ کی دینی و اجتماعی ضرورتوں کو پورا کرتے رہے اور اس کی تعلیم، تربیت اور تزکیہ و تخلیہ کی کوششوں میں برابر مصروف رہے۔ آپ کے بعد ان امور میں آپ کا کون نائب ہو، کس کو خلیفہ مقرر کیا جائے اور کون ان دوگونہ فرائض کی بجا آوری کا اہل ہو سکتا ہے۔ یہ تھا اس وقت کا سب سے اہم، نازک اور بڑا مسئلہ — جس کے حل و کشود کے لیے مدینہ میں صحابہ میں سے ارباب حل و عقد جمع ہوئے۔ مسئلہ کی نزاکت اور پیچیدگی یہ تھی کہ آنحضرتؐ نے آئین اور دستور کی اصطلاح میں، خلافت کے طریق انتخاب کے بارہ میں کوئی ہدایات نہیں دی تھیں۔ حتیٰ کہ یہ بات تک طے نہیں تھی کہ خلیفہ ایک ہو یا دو۔ یہی وجہ ہے کہ انصار نے اس تجویز کے پیش کرنے میں کسی تضاد کو محسوس نہیں کیا کہ ایک امیر تمھارا ہو اور ایک ہمارا۔ تھوڑی سی

بحث و تمحیص کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پہلے خلیفہ کی حیثیت سے صحابہؓ سے بیعت لی۔ حضرت ابوبکر صدیق نے اپنی وفات سے پہلے منصب خلافت کے لیے حضرت فاروق اعظم کا نام تجویز کیا جو مان لیا گیا اور حضرت فاروقؓ نے اپنے بعد چھ جلیل القدر صحابہ کی ایک کونسل متعین کر دی جسے یہ اختیار دیا گیا کہ وہ جسے چاہے اپنی سربراہی کے لیے چن لے ۔ اس طرح ایک محدود انتخابی ادارہ کے ذریعہ حضرت عثمانؓ کا انتخاب عمل میں آیا اور حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ نے اہل مدینہ کی تائید سے اس عظیم ذمہ داری کو قبول فرمایا۔ یعنی چاروں خلفائے راشدین کے انتخاب میں چار مختلف انتخابی شکلیں اختیار کی گئیں۔

کیا سیاست کسی بندھے ٹکے سیاسی نظام سے تعبیر ہے یا اس کی حیثیت ایک پاکیزہ تر تنظیم کی ہے؟

ان خلفائے راشدین نے کیا کارہائے نمایاں انجام دیے، کس طرح کار نبوت کو سنبھالا اور امت کے قافلہ کو آگے بڑھایا، کس طرح عدل و انصاف کے بہترین نمونے قائم کیے اور کبر و کفر کے فتنوں کو کچلا، تعلیم و تربیت کے کس کس ڈھب سے اسلامی انداز کو فروغ بخشا اور دین حنیف کے تہذیبی و تمدنی اثرات کو چار دانگ عالم میں پھیلایا۔ بحث کا یہ اسلوب سر دست ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم اس مرحلہ پر صرف اس سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آیا خلافت کا یہ نظام جو آنحضرتؐ کی وفات کے بعد قائم ہوا، اپنے مزاج اور طریق کار کے اعتبار سے کوئی متعین اور رنگا بندھا مصطلح سیاسی نظام تھا یا اس کی حیثیت محض ایسے پاکیزہ تر معاشرے کی سادہ اور پاکیزہ تر تنظیم کی تھی جس میں دنیوی جاہ و جلال اور قیصر و کسریٰ کے شکوہ و جلال کی نسبت دین، مجاہدہ اور روحانیت کا رنگ غالب تھا۔ یہ تنظیم آنحضرتؐ کی تعلیم و تربیت اور آپ کے فیوض صحبت کے نتیجہ میں معرض ظہور میں آئی۔

ابن طقطقی نے خلفائے راشدین کے اسلوب حکومت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے "اس اسلامی حکومت سے ان حکومتوں کا موازنہ درست نہیں، خلافت راشدہ ہر حیثیت سے دنیوی جاہ و جلال کی بہ نسبت دینی انداز سے زیادہ مشابہت رکھتی تھی۔ بعض خلفا موٹے کھدر کا لباس اور رسیوں کا جوتا پہنتے...... عام انسانوں کی طرح بازاروں میں گھومتے پھرتے ...... مخالفین کے اعتراض کو خندہ پیشانی سے سنتے"۔ "اس حکومت کا انداز انبیا کا سا تھا، ان کی زندگی میں جفاکشی تھی،

کھانے پینے میں انتہائی اختصار تھا اور یہ اختصار کسی محتاجی کی وجہ سے نہ تھا۔ بلکہ یہ اس لیے تھا کہ غریب رعایا کی امداد کی جائے اور اپنے نفس کی خواہشات پر قابو پایا جا سکے۔ ورنہ ان میں ہر ایک کے پاس نخلستان، باغ اور دولت کی کافی مقدار موجود تھی۔"

"نظم و نسق کا یہ عالم تھا کہ رجسٹر تک کا تصور مفقود تھا...... ۱۵ھ میں جب حضرت عمرؓ کے عہد میں فتوحات کا دائرہ وسیع تر ہونا شروع ہوا تو غنائم کی ریل پیل ہوئی۔ سونا چاندی قیمتی جواہر اور نفیس کپڑوں کا تانتا بندھ گیا۔ یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ نے زیادہ فیاضی کے ساتھ تقسیم غنائم کا ارادہ کیا مگر یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ اس پر ضبط و نظم کے ساتھ عمل کیونکر کیا جائے۔ ..... ایک ایرانی رئیس نے جو اس وقت مدینے میں موجود تھا، حضرت عمرؓ کی یہ پریشانی دیکھی تو انھیں دیوان (رجسٹر) کا اتا پتا بتایا اور یہ کہا کہ ایرانی بادشاہ اس میں ہر چیز کو درج کر لیتے تھے۔"

تہذیبی و ثقافتی اعتبار سے عرب کس درجہ سادہ لوح تھے۔ مورخین نے اس ضمن میں چند لطیفے قلمبند کیے ہیں:۔

چند لطیفے

"ایک عربی سپاہی کو ایک تھیلا ملا جس میں کافور تھا، وہ اسے نمک سمجھ کر لے آیا۔ ایک بدوی کے بیش قیمت یاقوت ہاتھ لگا۔ وہ اس کی قیمت سے آگاہ نہ تھا۔ ایک شخص نے جو یاقوت کی قدر و قیمت کا شناسا تھا۔ ایک ہزار درہم میں اس کو خرید لیا...... دوستوں نے ازراہِ ملامت اس سے کہا کہ اس سے زیادہ قیمت کا مطالبہ تم نے کیوں نہیں کیا۔ اس نے کہا، مجھے ایک ہزار سے اوپر کا ہندسہ ہی معلوم نہیں۔ زیادہ کیا طلب کرتا۔"

"اسی طرح ایک شخص زر سرخ ہاتھ میں لیے ہوئے تھا۔ کہہ رہا تھا، کوئی ہے جو یہ زرد چیز لے کر سفید چیز دے دے یعنی چاندی اس کے خیال میں سونے سے زیادہ قیمتی تھی۔"

علاوہ ازیں خلافت راشدہ کے عہد میں اسلامی ریاست کے نہ تو حدود متعین تھے، نہ سرحدوں پر پھیلی ہوئی تنخواہ دار فوجیں تھیں، نہ پولیس تھی، نہ اہل کاروں کا کوئی تصور تھا، نہ عہدوں کی تقسیم اور اس کے فرائض و واجبات کا تعین تھا، نہ طریق کار کی وضاحت تھی اور نہ مسائل نے باقاعدہ فقہ و قانون کی شکل ہی اختیار کی تھی، نہ لوگوں کو تنخواہوں کا لالچ تھا، مسائل کو

نمٹانے کا آسان اسلوب یہ تھا کہ جب کوئی نئی صورتِ حال پیش آتی، حضرات خلفا صحابہؓ سے مشورہ لیتے اور قرآن و سنت کی روشنی میں، جو بات موقع و محل کے اعتبار سے امت کے مصالح کے مطابق اور مناسب معلوم ہوتی اس کو اختیار کر لیا جاتا۔ اسی طرح دفاع و جہاد کے تقاضے جب پیش آتے تو لوگ دیوانہ وار اُٹھ کھڑے ہوتے اور دشمن کے عساکر کا منہ پھیر دیتے۔

خلفا کے انتخاب میں، ریاست کے نظم و نسق میں، اختیارات کی تقسیم میں، اور پیش آئند مسائل کو نمٹانے کے سلسلہ میں، پہلے سے طے شدہ اور ڈھلا ڈھلایا کوئی طریق کار یا دستور و آئین اس لیے نہیں تھا کہ اسلام نے اپنے فیوض و برکات سے نوع انسانی کو اس وقت بہرہ مند کرنا چاہا جب اس کے مخاطبین اولین ہنوز قبیلوی دور کی تہذیبی سطح سے آگے نہیں بڑھ پائے تھے اس لیے حکومت کے آئین، اسلوب اور شکل و صورت کا مسئلہ زیادہ اہم نہیں تھا۔ اصل اہمیت اس شئے کو حاصل تھی کہ معاشرہ میں عدل و انصاف کا دور دورہ ہو، تقویٰ اور پرہیزگاری کا چرچا ہو، لوگ شریعت اسلامی پر پوری طرح عمل پیرا ہوں، ان کی تگ و دو کا رخ اللہ کی طرف ہو، آخرت پر ان کا ایمان ہو، اور قرب الٰہی ان کی منزل ہو، ان میں کوئی شخص حسب نسب کی خوبی اور مال و دولت کے امتیازات کی وجہ سے معاشرہ میں اونچا اور سربلند نہ ہو، سب خدا اور رسولؐ کے سامنے جوابدہ ہوں، حتیٰ کہ خلیفہ وقت بھی اس سے مستثنیٰ نہ قرار دیا جائے۔ سب کو اس ایک ہی ترازو اور معیار سے جانچا پرکھا جائے کہ ان میں کون شخص خدا سے زیادہ ڈرتا ہے، کون زیادہ بنی انسان کے کام آتا ہے اور کون وہ ہے جو کتاب و سنت کی روح کو زیادہ جانتا بوجھتا ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سیاسیات کے نقطہ نظر سے اسلامی معاشرہ کو کیا اسلوب و انداز اختیار کرنا چاہیے، تو اس کا تعلق حالات کے ارتقا سے ہے اسلام کے اس پہلو کو آئندہ چل کر نکھرنا اور واضح ہونا تھا یعنی اسلام کے اجتماعی پہلوؤں کو ہنوز ایک واضح اور معقول شکل اختیار کرنا ہے کیونکہ اس دین فطرت کی جلوہ طرازیاں صرف ماضی کے دامن ہی میں سمٹ کر نہیں رہ گئی ہیں بلکہ کتنے ہی اور جلوے اس کی آغوش میں ایسے پنہاں ہیں جنھیں بہرحال آشکار ہونا ہے اور اپنی تابش و ضو سے عالم انسانی کو منور کرنا ہے۔ وآخرین منہم لما یلحقوا بھم وھو العزیز الحکیم (الجمعہ) اور ان میں اور لوگوں کی طرف بھی اسلام کی دعوت بھیجی گئی ہے، جو اس وقت موجود نہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

نظم ونسق اور قانون و دستور کی دفعات سے قطع نظر جن کو آئندہ دور میں مکمل ہونا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ خلفائے راشدین جس معاشرہ کی سربراہی کا فریضہ انجام دیا، اس کو آنحضرتؐ کے فیوض تربیت نے اخلاق و سیرت کے کن بلند تر فرازوں تک اچھال دیا تھا اور ان کی روحانی سطح کس درجہ بلند تھی، قرآن حکیم میں اس کی چند جھلکیاں ملاحظہ فرمایئے:-

محمد رسول اللہ والذین امنو معہ اشداء علی الکفار رحماء بینھم ترٰھم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود ذالک مثلھم فی التوراۃ ومثلھم فی الانجیل کزرع اخرج شطاہ فازرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ یعجب الزراع لیغیظ بھم الکفار - (فتح ۲۹)

محمد خدا کے پیغمبر ہیں۔ اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ کافروں کے حق میں تو سخت ہیں، اور آپس میں رحم دل، تو ان کو دیکھتا ہے۔ خدا کے آگے جھکے ہوئے، سربسجود ہیں اور خدا کے فضل اور اس کی خوشنودی کے طالب ہیں۔ کثرت سجود سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑے ہوئے ہیں، ان کے یہی اوصاف توراۃ میں مرقوم ہیں اور یہی اوصاف انجیل میں ہیں گویا وہ ایک کھیتی ہیں جس نے پہلے زمین سے اپنی سوئی نکالی، پھر اس کو استحکام بخشا۔ پھر سوئی اور موٹی ہوئی اور اپنی نال پر سیدھی کھڑی ہو گئی، اس سے کھیت والے تو خوش ہوتے اور مخالفین مارے حسد کے جلنے لگے۔

رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ ذالک الفوز العظیم - (مائدہ ۱۱۹)

خدا ان سے خوش ہے اور وہ خدا سے خوش ہیں، یہ بڑی کامیابی ہے۔

ولیوثرون علی انفسھم ولوکان بھم خصاصۃ - (حشر: ۹)

اور ان کو (یعنی مہاجرین کو) اپنی جانوں سے مقدم رکھتے ہیں۔ خواہ ان کو احتیاج ہی ہو۔

ظاہر ہے جو معاشرہ اس درجہ پاکیزہ، خدا ترس، عبادت گزار اور ایثار کرنے والا ہو گا، اس کے نظم و نسق کے لیے سادہ سی شکل جو اس کے تاریخی تقاضوں سے ہم آہنگ ہو، مفید ثابت ہو سکتی ہے، کیونکہ اس کی اطاعت اور تسلیم و رضا کا اصلی محور، قاعدہ اور قانون کی تفصیلات نہیں ہوتیں،

خدا اور رسول ؐ کی محبت ہوتی ہے جو اس کو نیکی کی راہ پر برابر گامزن رکھتی اور رضائے الٰہی کے سانچوں میں ڈھالتی ہے ۔ اس کے عمل و کردار کی سمتیں حکومت و کردار کے ٹکے بندھے اصول متعین نہیں کرتے بلکہ تعلق باللہ اور عشقِ الٰہی کی وہ کیفیات اس کی رہنما ہوتی ہیں جن سے یہ آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کے دوران بہرہ مند ہوتے ہیں ۔

نظامِ خلافت میں پنہاں نصب العینی تصور کی تفصیلات

اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد کہ خلافت اخلاق و سیرت کے اعتبار سے ایک مثالی معاشرہ کی اس قدرتی اور سادہ تنظیم کا نام ہے جو آنحضرتؐ کی وفات کے بعد قائم ہوئی ۔ یہ بات جان لینا کچھ دشوار نہیں رہتا کہ اس تنظیم سے اس امر کی توقع رکھنا، کہ اس کی وضع ، اس کا انداز اور اسلوب ہو بہو نبوی حکمتوں کی صورت پر ہوگا، صحیح نہیں ۔لیکن اس کے باوجود اخلاقی اور دینی تنظیم کا بہرکیف ایک خاص تشخص اور مزاج ہے جس سے اسلام کے نصب العینی تصورِ مملکت کا استنباط ممکن ہے ۔ یہ نصب العینی تصور کیا ہے ؟ اس کو ہم ان مختصر اشارات سے واضح کر سکتے ہیں ۔

۱ ۔ خلافت چونکہ اس ہیئت حاکمہ سے تعبیر ہے جو نبوت کی جانشین ہے اور اس کو وہی فرائض ادا کرنا ہے جن کا تعلق کارِ نبوت سے ہے اس لیے اسلامی حکومت کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس ذمہ داری کو قبول کرے کہ اسے نہ صرف مسلمانوں کی مادی مصلحتوں کا خیال رکھنا ہے بلکہ اسے ان کی معنوی اور روحانی اصلاح و تعمیر کے لیے بھی مناسب اور ضروری تدابیر بروئے کار لانا ہے ۔

۲ ۔ اسلامی مملکت کے لیے ایک سربراہ کا ہونا ضروری ہے ۔لیکن یہ سربراہ مملکت کیونکر منتخب ہو، اسے کون چنے اور کس طرح چنے ، اس بارہ میں اسلام ، اپنے طریق کار میں خاص لوچ اور لچک رکھتا ہے ۔یہ بھی جائز ہے کہ اسے ارباب حل و عقد کی ایک خاص جماعت منتخب کرے اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ اسے جمہور مسلمان چنیں ۔اس مسئلہ میں اصول یہ ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخی مصلحتوں کو بہرحال تقدم حاصل ہو ۔ چونکہ معاشرہ کبھی یکساں نہیں رہتا اور ہر ہر دور میں وہ عوامل اور محرکات جو حکومت و اقتدار کا تانا بانا تیار کرتے ہیں ، ہمیشہ ایک ہی نہج پر نہیں رہتے ، اس لیے انتخاب کا مسئلہ بھی کسی ایک ہی بندھے ٹکے طریق کار کا رہینِ منت نہیں رہ سکتا خلفائے راشدین کے انتخاب میں ایک چیز بالکل واضح ہے

اور وہ یہ ہے کہ یہ حضرات اگرچہ چار مختلف طریقوں سے اس منصب پر فائز ہوئے یعنی حضرت ابوبکرؓ کو ارباب حل و عقد کی ایک جماعت نے منتخب کیا حضرت عمرؓ کو نامزد کیا گیا حضرت عثمانؓ کا انتخاب ایک کونسل نے کیا اور حضرت علیؓ کو جمہور اہل مدینہ نے۔ تاہم صحابہ کی اکثریت نے اس کی توثیق کر دی۔ اس طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ اگر سربراہ مملکت کے انتخاب میں پہلے ہی اس شئی کو ملحوظ رکھا جائے کہ اس کو جمہور کی تائید حاصل ہونا چاہیے تو یہ نہ صرف اسلامی مزاج کے عین مطابق ہوگا، بلکہ اس دور کے قریب تر بھی۔

۳۔ سربراہ مملکت مطلق العنان نہیں ہوگا بلکہ کتاب و سنت کے سامنے اسی طرح جواب دہ ہوگا جس طرح ایک عام مسلمان جواب دہ ہے، امت کو اس پر اعتراض کرنے کا پورا پورا حق ہوگا، بلکہ اس کو یہ حق بھی ہوگا کہ اس کے خلاف ایسی جائز تدابیر اختیار کرے جس سے یہ مجبور ہو جائے کہ اپنے غلط اقدام کو واپس لے جس کا مطلب یہ ہے اس کو راہ راست پر گام فرسا رہنا جہاں خود اس کے لیے ضروری ہے وہاں یہ بات امت کے فرائض میں بھی داخل ہے کہ اس کو کتاب و سنت اور عدل و انصاف کے تقاضوں سے منحرف نہ ہونے دے۔ امت کو اصلاح کا یہ حق حاصل ہے، اس کی وضاحت حضرت ابوبکرؓ کے اس پہلے خطبے سے ہوتی ہے جو آپ نے جمہور صحابہ کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا:۔

ایھا الناس قد ولیت علیکم ولست بخیرکم فان احسنت فاعینونی وان اسأت فقوّمونی الصدق امانة والکذب خیانة وضعیف فیکم قوی عندی حتی آخذ له حقه والقوی ضعیف عندی حتی اخذ منه الحق اطیعونی ما اطعت الله ورسوله واذا عصیت الله ورسوله فلا طاعة لی علیکم۔	اے لوگو! میں تمہارا ولی مقرر کیا گیا ہوں۔ میں تم سے بہتر نہیں ہوں اگر میں بھلائی کروں تو مدد کرو اگر میں برائی کروں تو تنبیہ کرو، سچائی امانت ہے اور جھوٹ خیانت، تم میں جو ضعیف ہے وہ میرے نزدیک طاقت ور ہے۔ یہاں تک کہ میں اس کا حق دلوا دوں اور قوی ضعیف ہے یہاں تک کہ اس سے غریب کا حق یوں میری اطاعت کرو جب تک میں اللہ اور رسول کی اطاعت کرتا ہوں اور اگر میں نافرمانی کروں تو میری اطاعت تم پر ضروری نہیں۔

۴ - سربراہ مملکت کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر ہر اقدام میں اہل نظر سے اور ان اصحاب سے مشورہ کرے، جو دین و مملکت کے اسرار و رموز سے اچھی طرح آگاہ ہیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اس کا یہ اقدام اسلام کے مزاج عدل کے کہاں تک مطابق ہے خلفائے راشدین کے زمانہ میں مجلس شوریٰ کا تعین نہ تھا۔ خلفائے راشدین جب چاہتے اور جن صحابہ سے چاہتے استصواب فرما لیتے۔ ان کے اس طرز عمل سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ مشورہ اور استصواب کو بہرحال امور مملکت میں اصولی حیثیت حاصل ہے مشورہ اور استصواب کو کسی آئینی شکل میں ڈھالا جا سکتا ہے اور حکومت کی ہر ہر سطح پر اس سے کام لیا جا سکتا ہے مسئلہ کا یہ رخ اصول مملکت کے ارتقا سے متعلق ہے۔ خلافت راشدہ کے سادہ قبیلوی اور ابتدائی نظام میں اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

ملوکیت اور خلافت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت

ملوکیت اور خلافت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اس بات کا جان لینا ضروری ہے کہ قرآن حکیم نے ملوکیت کی تعریف بھی کی ہے اور اس کو بخشش و انعام بھی ٹھہرایا ہے اور یہ بھی ارشاد فرمایا ہے:۔

قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة۔ (نمل: ۳۴)	اس نے کہا بادشاہ جب کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں۔ تو اس کو تباہ کر دیتے ہیں اور وہاں کے عزت والوں کو ذلیل کر دیتے ہیں

اور اس بات کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا۔ (مائدہ: ۲۰)	خدا نے جو تم پر احسان کیے ان کو یاد کرو۔ اس نے تم میں پیغمبر بھیجے اور تمہیں بادشاہ بنایا۔

اس لیے کہ بادشاہت اور ملوکیت کی دو قسمیں ہیں۔ اگر بادشاہ مزاج اور تعلیم و تربیت کے لحاظ سے شائستہ ہے اور حکومت و فرمانروائی کے لیے اپنے سامنے کچھ اصول اور اقدار رکھتا ہے تو اس کا وجود خیر و برکت کا باعث ہے اور اگر حالت اس کے برعکس ہے اور حکومت و

فرمانروائی صرف اس کی خواہشات کے تابع ہے، اس کے مجنونانہ عزائم کی رہینِ منت ہے تو اس سے بڑی برائی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی ماننا پڑے گا کہ اس دور میں جب کہ ہر ہر قبیلہ کا ایک مطلق العنان سردار ہوا اور جب ہر بڑا زمیندار لوگوں کی جان و مال اور آبرو میں دست اندازی کا بلاشرکتِ غیرے حق رکھتا ہو، ملوکیت کو بہرحال ایک بہتر، منظم اور ترقی یافتہ ادارہ کی حیثیت حاصل ہو گی۔ آج جب لوگ جمہوریت کے تصور سے آشنا ہو چکے ہیں۔ یقیناً ملوکیت کا کردار رجعت پسندانہ سمجھا جائے گا، لیکن اس وقت جب کہ ملوکیت کے مقابلہ میں اور کوئی متبادل نظام رائج ہی نہیں تھا، یہی نظام زیادہ بہتر، زیادہ استوار اور زیادہ امن و عافیت کا ضامن سمجھا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے ہزاروں برس لوگ اس کے عادی رہے۔ اور بعض جابر و ظالم پادشاہوں کے جور و ستم کے شکار بھی رہے تاہم اپنے لیے ملوکیت کے سوا کوئی اور راہ پسند نہ کر سکے۔ اس لیے کہ اس دور اور عصر کا یہی تقاضا تھا کہ حکومت و اقتدار کے چھوٹے چھوٹے مقامی دائروں کو ایک وسیع تر اختیار کے دائرے سے بدل دیا جائے۔

یہ درست ہے کہ خلافت راشدہ نے ایک نئی راہ دکھائی اور اختیار و اقتدار کے ایک نئے تجربے سے نوعِ انسانی کو روشناس کرایا۔ خلافت راشدہ میں مطلق العنانی کا خاتمہ ہوا۔ ذاتی ارادہ، شخصی جنون اور انفرادی عزائم کی راہیں مسدود ہوئیں اور عوام کے سربراہ کے لیے ضروری ٹھہرا کہ وہ رہنمائی کے لیے ذاتی مفاد اور ذاتی پسند کی سطح سے بالاتر ہو کر کتاب و سنت کی طرف دیکھے اور اپنے ہر ہر اقدام کے لیے ان لوگوں سے مشورہ کرے جو اس قرینِ عقل و دانش آئین میں مہارت رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی درست ماننا پڑے گا کہ خلافت راشدہ کے بعض پہلو ایسے تھے کہ جن کی تشریح و تعبیر ہنوز نہ ہو پائی تھی اور ان کو اس بنا پر تشنۂ تکمیل رکھا گیا تھا کہ ہر ہر دور میں، اس دور کے سیاسی مزاج کے مطابق مسلمان اپنے لیے اس پر عمل کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔ بہرحال اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ یہی نظام جو دراصل ملوکیت سے قطعی مختلف تھا، چند ہی برس کے بعد نہایت آسانی سے ملوکیت کے سانچوں میں ڈھل گیا اور یہ سمجھا گیا کہ خلافت اور ملوکیت میں جو فرق ہے وہ نوعیت (QUALITY) کا نہیں، مقدار (QUANTITY) کا ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ ان بعض پہلوؤں کی عدم وضاحت سے، اسلامی ذہن

نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ملوکیت و خلافت میں جو حدود و امتیاز ہیں ان کا تعلق نظام یا ادارہ سے کہیں زیادہ کسی شخص کے ذاتی کردار سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز اگرچہ ملوکیت کی صف سے ابھرے تاہم ان کا شمار اس بنا پر خلفائے راشدین میں سے ہوتا ہے کہ انھوں نے بنو امیہ کے مظالم کی اصلاح کی اور اپنے کردار و عمل سے خلافت راشدہ کی اس یاد کو تازہ کر دیا جو عدل و انصاف کے اسلامی تقاضوں کی غماز تھی۔

کیا خلافت راشدہ تھیاکریسی کی قسم کا نظام تھا

کیا خلافت راشدہ یا اسلام کا تصور مملکت تھیاکریسی کا مترادف ہے؟ اس الزام کو بعض مستشرقین نے اس زور سے دہرایا ہے کہ خود اپنوں میں شبہات و شکوک نے اچھے خاصے معذرت خواہانہ طرز فکر کی شکل اختیار کر لی ہے۔ حالانکہ اگر کسی الزام کو قطعی بے بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے اور کسی الزام کے بارے میں وثوق کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی وجہ جواز ہی نہیں، تو وہ یہ الزام ہے جو خلافت راشدہ یا اسلام کے نظام مملکت کے بارہ میں عاید کیا جاتا ہے۔

تھیاکریسی کا تعلق اس عہد سحری (MAGIC AGE) سے ہو سکتا ہے جس میں کاہنوں اور پروہتوں سے ہر ہر مسئلہ میں استصواب کیا جاتا تھا اور انفرادی معاملات سے لے کر امور مملکت تک میں ان کی رائے کو اہم مانا جاتا تھا۔ یہودیوں کی اس حکومت میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے، جب احبار کو معاشرہ پر پورا پورا قابو حاصل تھا اور ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی رسائی براہ راست اللہ کی خوشنودی سے ہے۔ اس کا ثبوت کلیسا کے اس ہمہ گیر اقتدار میں بھی ملتا ہے جس نے عقل و ادراک کے خلاف صدیوں محاذ جنگ قائم کیے رکھا۔ رہا اسلام تو کیا نظریہ کے اعتبار سے اور کیا تاریخی لحاظ سے اس پر تھیاکریسی یا پاپائیت کا سایہ بھی کبھی نہیں پڑا۔

اور وہ مذہب بھلا اس کا متحمل ہی کب ہو سکتا ہے جو علم و عرفان کو کسی خاص گروہ یا متعین جماعت کی میراث نہ سمجھتا ہو۔ جس کی چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک مثال بھی ایسی نہ ملتی ہو کہ علما، فقہا اور محدثین نے بحیثیت ایک ادارہ یا جماعت کے کبھی سیاسی اقتدار کی خواہش و آرزو کا اظہار کیا ہو۔ یا کبھی عنان اقتدار ان کے ہاتھ لگی ہو۔

تھیاکریسی کی اساس اس ادعائیت (DOGMA) پر مبنی ہے کہ پروہتوں، کاہنوں اور بزرگوں کے ایک گروہ کو براہ راست اللہ تعالیٰ یا بعض ارواح کی نیابت حاصل ہے اور یہ گروہ عقلی استدلال اور اصول و آئین کے بجائے روشنی اور ہدایت اللہ سے یا دیوتاؤں سے حاصل کرتا ہے اور اسلام کسی ایسی ادعائیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ کسی ایسے منتخب گروہ کی عصمت وحرمت کا قائل نہیں جو کتاب وسنت اور فقہ سے بے نیاز ہو کر براہِ راست حقیقت سے استفادہ کا مدعی ہو۔

علاوہ ازیں تھیاکریسی پر مبنی نظام اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ معاشرہ میں مذہبی اجارہ داروں کی حیثیت مسلّم نہ ہو اور اسلام میں اس طرح کی اجارہ داری کی گنجائش ہی پائی نہیں جاتی۔

تھیاکریسی کا الزام غلط فہمی کا نتیجہ ہے دینی حکومت کا مطلب صرف دینی اقدار کا فروغ وارتقا ہے

معلوم ہوتا ہے اسلام کے نظام مملکت کو محض اس وجہ سے تھیاکریسی سے تعبیر کیا گیا ہے کہ اس کی اساس دین ہے لیکن اس چیز پر غور نہیں کیا گیا کہ اس سے مراد کیا ہے؟ جب ہم کہہ لیتے ہیں کہ ہم خلافت کا احیا چاہتے ہیں یا ہمارا نظام مملکت دین کی تصریحات ونصوص پر استوار ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ ہم اپنی تہذیبی انفرادیت کا اظہار چاہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلام عدل، انصاف اور تقویٰ پر مبنی جن اخلاقی اور روحانی قدروں کا حامل ہے اور جن تہذیبی وعمرانی نظریات کا داعی ہے ہم اپنی حکومت سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کو پروان چڑھانے کے لیے کوشاں رہے۔ دینی مملکت کا یہ مفہوم بھی ہے کہ اس کی تگ و دو کا محور صرف معاشرہ کی مادی ضروریات ہی نہ ہوں اور صرف جسم اور تن کی آسائشیں ہی اس کی تمام تر توانائیوں کا احاطہ نہ کرلیں بلکہ اس حکومت کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ انسان کے روحانی ارتقا کے لیے بھی تدبیر اور عمل کا اہتمام کرے اور بحیثیت مجموعی فرد اور معاشرہ میں اس احساس کی پرورش کرے کہ زندگی کی حقیقی مسرت و شادمانی کا تعلق روح و باطن کے تذکیہ سے ہے۔ اللہ کی محبت سے ہے اور اخروی زندگی کی ابدیت سے ہے۔ اس نظام کو اگرچہ عوام کے وہ منتخب نمائندے قائم کرنے کے سزاوار ہیں جو کتاب وسنت

سے استفادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہوں۔ تاہم اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس کی بنیاد مشورہ پر نہیں ہوگی، معاشرہ کی مصلحتوں پر نہیں ہوگی یا اس میں وقت کے تقاضوں کا خیال نہیں رکھا جائے گا یا اس کے ڈھانچے اور نقشے کے تعین میں عقل وخرد کو بالائے طاق رکھ دیا جائے گا۔

اہلِ مغرب کی کوتاہ نظری

مغرب کے دانشوروں کی ذہنی مجبوری یہ ہے کہ یہ جب دین اور اس کے لوازم کے بارے میں لب کشائی کرتے ہیں تو ان کے سامنے دیو مالائی تصورات مذہبی سے لے کر یہودیت کے گزشتہ اور عیسائیت کے عہد جدید تک کا تمام لٹریچر موجود ہوتا ہے۔ ان کی نظر سے مجوسیت اور زردشت کے غیر تاریخی گوشے بھی اوجھل نہیں رہنے پاتے۔ اور تو اور ان کے مطالعہ کی وسعتیں ہندوستان کے قدیم آریائی مذاہب تک کو گھیر لینے میں کامیاب ہوجاتی ہیں مگر خبر واطلاع کے اس دائرے میں اسلام کسی طرح سے نہیں آپاتا۔ اسلام پر یہ جب بھی گفتگو کریں گے، سرسری اور صلیبی لڑائیوں کے تعصبات کی روشنی میں۔ اور حریفانہ۔ ورنہ کہاں اسلام کا آفاقی، شائستہ، معقول اور انسانی تصور اور کہاں قبا کریسی۔

ایک اہم سوال، کیا اسلام کا نظریہ مملکت متحجر نظریہ ہے یا اس میں تغیر وتشریح کے تنوع کی گنجائش پائی جاتی ہے

اس سلسلہ کا ایک اہم سوال جس کو نظر انداز کرکے آگے بڑھنا ناممکن ہے، یہ ہے کہ اسلام کے تصورِ مملکت میں ہمارے ہاں فقہا اور حکما کے دائرے میں فکری ارتقا بھی رونما ہوا یا نہیں۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ابھر کر فکر ونظر کے سامنے آتا ہے کہ کیا اسلام کا نظریہ مملکت اپنے اندر تشریح وتوضیح اور تعبیر وتفسیر کی بوقلمونیوں کو لیے ہوئے ہے یا یہ ایک متحجر نظریہ (FOSSILIZED) ہے جس میں تغیر اور لوچ کی کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی —— یہ سوال اس لیے اہم ہے کہ اگر اسلام کا تصورِ مملکت تشریح وتعبیر کی رنگا رنگی کا متحمل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی تعبیرِ نو کی روشنی میں ہم آج کے حالات کے مطابق سیاسیات اسلامیہ کا ایک نقشہ ترتیب دے سکتے ہیں اور اگر یہ نظریہ لچک اور لوچ کی ہر نوعیت سے معرا اور جامد قسم کی چیز ہے تو پھر اس کی حیثیت ایک تاریخی واقعے سے زیادہ نہیں جو کتابوں کی زینت تو بن سکتا ہے مگر جو بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ خوش قسمتی سے ہمیں اس سوال کا جو جواب اسلام کی فکری تاریخ سے ملتا ہے

وہ خاصہ حوصلہ افزا ہے۔ اسلام کے تصورِ مملکت میں پہلا اور بنیادی سوال جس نے فقہ و اصول کے دائروں میں بحث و نزاع کی شکل اختیار کی یہ تھا کہ خلیفہ جو نائب رسولؐ ہے، اس کا تعین کیونکر ہو۔ اس کو کوئی مجلس، ادارہ یا جماعت باہم مشورہ سے متعین کرے یا اس کے تعین کا انحصار پیغمبر اور وصیت پر ہے۔

سنی اور شیعی نقطہ نظر

بات یہ ہے کہ خود پیغمبر کی ذات چونکہ بیک وقت دنیاوی (WORLDLY) و روحانی (DIVINE) دونوں طرح کے اختیارات کی حامل ہوتی ہے، اس لیے اس کے نائب کے بارے میں جو بہر حال پیغمبر نہیں سوچ کے دو مختلف انداز پیدا ہوئے۔ سنی مدرسہ فکر کے نزدیک خلیفہ رسولؐ میں دونوں طرح کی خوبیاں ہونی چاہییں۔ تقویٰ یا روحانی استعداد بھی اور دیکھ بھال، اصلاح اور تعمیر کی وہ صلاحیتیں بھی، جن کا تعلق معاشرہ سے ہے۔ اور اگر اس میں روحانیت اور تقویٰ معیار کی حد تک نہ بھی پایا جائے جب بھی اس کے فرائض میں یہ چیز بطریق اولیٰ داخل ہوگی کہ اسلام کی روحانی و اخلاقی قدروں کی حفاظت کی وہ ذمہ داری قبول کرے۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ رسولؐ کا انتخاب ہونا چاہیے اور منتخب کرنے والے ارباب حل وعقد یا جماعت کو یہ دیکھنا چاہیے کہ اپنی سابقہ خدمات کی وجہ سے کون اس منصب کا زیادہ مستحق نظر آتا ہے۔ شیعی مدرسہ فکر نے اوّل اوّل یہ موقف اختیار کیا کہ پیغمبر کے بعد جس شخص کو اس کا نائب مقرر کیا جائے، اس کو پیغمبر کے سوا اور کون بہتر طریق سے جان سکتا ہے۔ لہٰذا پیغمبر ہی کو اپنا نائب بطریق نص متعین کرنا چاہیے اور اس کے بعد ہر امام کا یہ فرض ہے کہ مرنے سے پہلے، اپنی اولاد میں سے اپنے نائب کا تقرر عمل میں لائے سنی اور شیعی مدرسہ فکر میں ایک بین فرق یہ تھا کہ جہاں سنی موقف میں تشریح و ارتقا کے دروازے کھلے رہتے ہیں وہاں شیعی موقف میں نہ صرف آگے بڑھنے کی تمام راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ بلکہ خلفائے راشدین کے عہد برکت التزام کے حق بجانب ہونے کی کوئی توجیہہ نہیں کی جا سکتی اگر خلفائے راشدین کے عہد زریں ہی کو تاریخ اسلامی میں سے حذف کر دیا جاتا ہے، تو اسلامی تاریخ کے لیے اس صورت میں فخر و ناز کی کیا شئے باقی رہ جاتی ہے۔ پھر یہ کیونکر ثابت کیا جا سکے گا کہ اسلام کی دعوت کسی دور میں کامیابی سے ہمکنار ہوئی اور یہ شجرہ طیبہ کسی زمانے میں بھی بار آور ہوا۔ زیدیہ نے مسئلے کے اس دو گونہ اشکال پر نظر ڈالی اور تطبیق کی

یہ راہ نکالی کہ جس طرح پیغمبر کی ذات میں نبوت و ولایت کے دونوں عناصر بیک وقت جمع تھے ۔ اسی نہج سے معاشرہ میں ان عناصر کو بیک وقت موجود رہنا چاہیے ۔ یعنی ولایت کی ترجمانی و نیابت کا فرض تو ائمہ اہل بیت انجام دیں اور اس ذمہ داری کو قبول کریں کہ انھیں فرد کی روحانی تربیت و پرورش کا اہتمام کرنا ہے اور خلافت کو عامۃ المسلمین کی اصلاح ، تعمیر اور خلافت کا ذریعہ مان لیا جائے ۔ اس تطبیق سے نہ تو نظریہ خلافت کے ارتقا و تعبیر کی راہ میں کوئی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور نہ اس نوع کا تاریخی تناقض ہی ابھرتا ہے کہ خلفائے راشدین کے استحقاق کو شک و ارتیاب کی نگاہوں سے دیکھا جائے ۔ نظریہ و موقف کے ان دونوں دھاروں کے ساتھ ساتھ بہتے اور جاری رہنے کی قدرتی صلاحیت نے بعد میں آنے والے شیعی مؤرخین کے لیے آسانیاں پیدا کر دیں اور اس چیز کے لیے وجہ جواز مہیا کر دی کہ بحیثیت ایک دنیوی حکمران اور سربراہ کے یہ حضرات خلفائے راشدین کے کارناموں کو انشراح صدر کے ساتھ بیان کر سکیں ۔ اور بغیر کسی انقباض اور تکدر کے ان کے کارناموں کو اگلی نسلوں تک پہنچا سکیں ۔

اسلام کے نظریہ مملکت میں ارتقا کی قسمیں المادردی کے تصورات

اسلام کے نظریہ مملکت میں کن کن سمتوں میں فکری ارتقا رونما ہوا ۔ کیا نئے نئے پہلو بحث و نظر کا موضوع بنے اور کیا پہلو آئندہ غور و فکر کے لیے چھوڑ دیے گئے ۔ اس روداد کا آغاز ہم المادردی کی مشہور نام تصنیف الاحکام السلطانیہ سے کرتے ہیں ۔

المادردی کی اس کتاب کو انگر بون (ENGER BONN) نے ۱۸۵۳ء میں تحقیق و مقابلہ کے بعد مرتب کیا ۔ ۱۹۰۱ء میں اس کے فرانسیسی ترجمہ کی بدولت مغرب اس سے آشنا ہوا ۔ پروفیسر گب (GIBB) اسے سیاسیات کے موضوع پر اگرچہ تحقیقی و علمی کتاب تسلیم نہیں کرتا تاہم وہ اس بات کا اقرار ضرور کرتا ہے کہ اس میں وہ تمام ہدایات موجود ہیں جن سے شرعی نقطہ نظر سے اسلام کا نظام مملکت استوار ہوتا ہے ۔

المادردی نے متعدد کتابیں لکھیں جو تفسیر ، حدیث ، عقائد اور کلام سے متعلق تھیں ۔ لیکن اس کو شہرت دوام اسی کتاب سے حاصل ہوئی ۔

اس کے زمانہ میں اسلامی حکومت اقبال و ادبار کے کئی مراحل سے گزر چکی تھی۔ ہارون الرشید کے بیٹوں کی باہمی رقابت کی وجہ سے مشرق میں عربوں کی بالادستی ختم ہو چکی تھی اور اقتدار پر خراسانی اور ایرانی عناصر نے قبضہ جما لیا تھا۔ اس کے علم و فن کی ہر ہر شاخ میں عجمی تصورات کی چھاپ نمایاں تھی۔ الماوردی کا تعلق اس گروہ سے تھا جو عربیت کی تجدید کا خواہاں تھا۔ یہی وجہ ہے اپنی اس کتاب میں الماوردی نے طرز استدلال کی بنیاد ایرانی ماخذ سے قطع نظر کر کے براہ راست کتاب و سنت پر رکھی۔

خلافت، فرائض نبوت کی بجا آوری سے تعبیر ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کی تحسین و ارتقا شامل ہے

الماوردی کا ذہن اس مسئلہ میں بالکل صاف ہے کہ خلافت فرائض نبوت کی بجا آوری میں پیغمبر کی نیابت کا دوسرا نام ہے جس کے دائرہ کار میں دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست دونوں شامل ہیں۔ خلافت کے بارہ میں معتزلہ اور اہل السنت کے حلقوں میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ تھی کہ اس کا وجوب از راہ عقل و دانش ہے یا شرع و نص تعین و وجوب کا سبب بنتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خلافت، حکومت و مملکت سے مختلف شئ ہے۔ عقل و دانش کے جو تقاضے ریاست کی تخلیق کرتے ہیں ان میں معاشرہ کی مادی فلاح و بہبود کے مقاصد تو شامل ہوتے ہیں مگر یہ ضروری نہیں کہ روح و معاد کے لطائف کی پرورش بھی اس کے ذمہ ہو۔ بخلاف خلافت کے تصور ریاست کے کہ اس میں حسنات دنیا کے ساتھ دین، روح اور معاد کی مصلحتیں بنیادی حیثیت کی مالک ہوتی ہیں۔ وہ ارباب حل وعقد جو خلیفہ یا سربراہ کو منتخب کریں، ان میں تین شرطوں کا ہونا ضروری ہے

۱۔ عدالت (جو اپنی ان تمام شرائط کے ساتھ پائی جائے جو شریعت میں مقرر و معتبر ہیں)

۲۔ علم و معرفت کی اتنی مقدار جس کے ذریعے یہ استحقاق کا مسئلہ اچھی طرح جان سکیں۔

۳۔ حکمت و رائے۔ جس کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ اُمیدواروں میں کون امامت کا زیادہ حقدار ہے۔

لیکن ان ارباب حل وعقد کا تعین کیونکر ہو۔ الماوردی مسئلہ کے اس پہلو پر خاموش ہے۔ خلیفہ یا امام میں اس کے نزدیک ان سات شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ عدالت :۔ اس کو اس کے نزدیک اولیت حاصل ہے۔ عدالت سے مراد کمیل شخصیت اور ارتقائے سیرت کا وہ مقام ہے جس پر فائز ہونے کے بعد انسان میں وقار، ثقاہت اور احساس شرف کی ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے موصوف سے ایسی حرکات کا صدور مشکل ہو جاتا ہے جس سے اس کی شخصیت مجروح ہوتی ہے۔

۲۔ علم :۔ جو موصوف میں اجتہادی قوتوں کو اجاگر کر دے تاکہ نئے النوازل، یا احکام کے استنباط کے وقت موصوف ان سے کام لے سکے۔

۳۔ حواس کی سلامتی :۔ یعنی اس کے سننے، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیتیں اپنی فطری حالت میں ہوں۔

۴۔ اعضا کی سلامتی :۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں جسمانی طور پر کوئی ایسا نقص نہ پایا جائے جو اس کو بسرعت اٹھنے بیٹھنے سے روک دے یا معذور بنا کر رکھ دے۔

۵۔ رائے اور تدبیر :۔ جس کے ذریعہ وہ یہ جان سکے کہ رعایا کی تدبیر و اصلاح کیونکر ممکن ہے۔

۶۔ شجاعت :۔ یعنی جہاد و نزاع کے فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت۔

۷۔ نسباً اس کا قریشی ہونا۔

خلیفہ یا امام کے فرائض کار میں کیا چیزیں داخل ہیں اس کی تفصیل یہ ہے :۔

۱۔ دین کی ان اصولوں کی روشنی میں حفاظت و نگرانی جو شریعت میں مقرر ہیں۔ اور سلف نے جن پر اتفاق کا اظہار کیا ہے۔

۲۔ احکام کی اس انداز سے تنفیذ کہ دو متخاصم گروہوں یا شخصوں میں عدل کے تقاضے مجروح نہ ہوں۔

۳۔ ملک و ملت کی حفاظت۔

۴۔ شرعی حدود کا نفاذ۔

۵۔ حدود سلطنت کی حفاظت و استحکام۔

۶۔ جہاد۔

۷۔ صدقات اور فیٔ کا انتظام

۸۔ مستحقین کی وظائف کے ذریعہ حوصلہ افزائی۔

۹۔ جن لوگوں کو حکومت کے فرائض کی بجا آوری پر مامور کیا جائے ان کو ایسے ذرائع مہیا کیے جائیں کہ وہ اپنے فرائض کو باحسن وجہ ادا کر سکیں۔

۱۰۔ سلطنت کے اہم امور کی براہِ راست نگرانی۔

ان شرائط و صفات کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ الماوردی کے نزدیک خلیفہ کو علم و عمل کی ان تمام نصب العینی خوبیوں سے بہرہ مند ہونا چاہیے جو قوموں کی قیادت و سربراہی کے لیے ضروری ہیں۔

دو اہم نکتے، اطاعت و بیعت کا معاملہ رضامندی کا معاملہ ہے، اس میں جبر جائز نہیں، شرائط خلافت میں سختی نہ ہونا چاہیے

اس سلسلہ میں دو نکتے بہت اہم ہیں۔ الماوردی کے نزدیک انعقاد خلافت کے بعد بھی اگر کوئی شخص مطمئن نہیں ہوتا اور امام کے حلقۂ ارادت میں شریک نہیں ہونا چاہتا تو اسے اس کے لیے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ

لانها عقد مراضاة واختيار لا يدخله الاكراه والاجبار۔

یہ ایسا معاہدہ ہے جس کا تعلق سراسر رضامندی سے ہے۔ جبر و اکراہ کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

دوسرے خلیفہ وقت کے انتخاب میں نہ صرف یہ کہ شرائط و صفات کی اس ترتیب کی سختی سے پابندی کی جائے۔ بلکہ دیکھا یہ جائے کہ وقت کی مصلحتیں اور زمانے کے تقاضے کس طرح کے شخص کو زیادہ موزوں قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ اگر خلافت کے دو امیدوار ہوں اور ان میں ایک شجاعت اور بہادری میں نامور ہو اور دوسرا علم و فضل میں سربرآوردہ۔ تو ان میں ایک کو منتخب کرتے وقت یہ دیکھیں گے کہ امت کو اس وقت کس شخص کی ضرورت ہے۔ بہادر کی یا عالم کی۔

ابن الطقطقی کے تصورات۔ غیر مسلم مگر عادل حکمران بہتر ہے یا ظالم مسلمان؟

سیاسیات پر دوسری اہم کتاب ابن الطقطقی کی الفخری ہے۔ اس کا پورا نام الآداب السلطانیہ والدول الاسلامیہ ہے جس کو اس

نے سنین کے حساب سے ترتیب دیا ہے۔ اس میں اس وقت تک کی تمام اسلامی حکومتوں کے حالات درج ہیں۔ ۱۸۹۵ء میں پیرس میں طبع ہوئی۔ مصر میں ۱۳۱۷ میں اشاعت میں آئی — امیل امار نے اس کا فرانسیسی ترجمہ کیا اور ۱۹۱۰ء میں چھپی۔

کتاب کا آغاز ایک طویل بحث سے ہوتا ہے جس کا تعلق فلسفہ تاریخ سے ہے۔ ابن طقطقی چونکہ سقوط بغداد کے چار سال بعد ۶۶۲ھ میں پیدا ہوا اور اس کا عہد ہلاکو کے پر پوتے غزن کا عہد تھا۔ اس لیے تاریخی وقائع نگاری میں اس کا رنگ مدح سرائی کی پٹی تلی راہ سے ہٹ کر حقیقت پسندانہ ہے۔ اس کی نگاہ احتساب نے خوب دیکھ لیا تھا کہ خلفاء کے پُر اعزاز نام کے تحت جو شخصیتیں آتی ہیں ان کا کردار کیا ہے؟ یہ کس طرح سازش، قتل اور غصب و نہب کے ذریعہ اقتدار کے زینے پر قدم رکھتے ہیں۔ اسے یہ بھی معلوم ہو چکا تھا کہ یہ نام نہاد خلفا خلافت نبوت کی ترجمانی کے اہل تو کیا ثابت ہو سکتے ہیں، اس لئے بدترین قسم کے ملوک یا بادشاہ ہیں۔ بظاہر ان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے اس نے یہ کتاب رقم کی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نوع کی ہدایات سے اس کا مقصد بادشاہوں اور شاہزادوں کے وجود کو حق بجانب ثابت کرنا تھا۔ اس دور میں ابلاغ کا ایک جانا بوجھا اسلوب تھا، غرض یہ تھی کہ اس طرح مسلمانوں کی رائے عامہ کی تربیت کی جائے اور اس کے سیاسی شعور کو پختہ کیا جائے۔ انھیں بتایا جائے کہ "نصب العینی" بادشاہ میں کن اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے یہ جہاں خلفائے عباسیہ اور ان کے وزرا کا ذکر آتا ہے وہاں برملا ان کی کوتاہیوں کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک سربراہ مملکت کے لیے عالم کے ساتھ عادل ہونا بہت ضروری ہے۔ سیاسی نقطہ نگاہ سے عدل کی کیا اہمیت ہے۔ اس کی تشریح اس نے اس قصہ سے کی ہے کہ ہلاکو نے جب بغداد کو فتح کیا تو علما سے یہ فتویٰ دریافت کیا کہ کافر مگر عادل فرمانروا بہتر ہے یا مسلمان مگر غیر عادل۔ سوال چونکہ ٹیڑھا اور نازک تھا اس لیے حاضرین پر سناٹا چھا گیا۔ کسی نے جواب میں کچھ کہنے کی جرأت نہ کی۔ رضی الدین علی بن طاؤس جو اس اجتماع میں موجود تھے اور حلقہ علما میں خاصے احترام سے دیکھے جاتے تھے انھوں نے اس صورت حال کو دیکھا تو استفتا پر لکھ دیا کہ کافر عادل غیر عادل مسلمان سے بہتر ہے۔ اس کے بعد دوسرے علما نے بھی اس پر صاد کر دیا۔

خلفائے راشدین کا دور اپنے اثرات کے اعتبار سے چونکہ ختم ہو چکا تھا جو فکر و اجتہاد کی فقہی صلاحیتوں سے اچھی طرح بہرہ مند تھا اس لیے علم کے بارہ میں اس کی رائے میں تشدد موزوں نہیں ۔ اتنا کافی ہے کہ سربراہ مملکت فی الجملہ اس درجہ استعداد بہم پہنچائے کہ وزراء، اہل علم اور اصحاب رائے کی گفتگو اور مشورہ سے استفادہ کر سکے ۔ اس بارے میں اس کو حضرت امیر معاویہ کا یہ قول بہت پسند تھا کہ وہ سربراہ کتنا بے ہودہ ہے جو علم و فن کی کسی شاخ کے حصول میں حد سے تجاوز کر جائے ۔

علم سے مراد یہ ہے کہ خلیفہ اپنے ماحول اور تاریخی تقاضوں سے بھی آگاہ ہو ،

علم کے بارہ میں اس کی یہ تصریح بھی قابل قدر ہے کہ اس سلسلہ میں فرمانروا کو اپنے ماحول اور تاریخی تقاضوں کا بھی خیال رکھنا چاہیے کہ جس قوم سے اس کا واسطہ ہے اس کا ذوق علمی کن دائروں اور زاویوں کو گھیرے ہوئے ہے ۔ اس خیال کی وضاحت میں اس نے مختلف قوموں کے بارہ میں ایک دلچسپ تجزیہ پیش کیا ہے ۔ مثلاً شاہان فارس کے متعلق اس کی دریافت یہ ہے کہ یہ علوم حکمت، وصایا، آداب، تاریخ اور ریاضی سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں ۔ عرب حکمران اس کی رائے میں نحو، لغت، شعر اور ادبی نکتہ سنجی کو بہت سراہتے ہیں ۔ حتیٰ کہ اہم اور نازک تر امور سلطنت کا فیصلہ بسا اوقات پھڑکتے ہوئے اس شعر پر ہو جاتا ہے جو اس وقت موقع و محل کی مناسبت سے کوئی پڑھ دے ۔ مغل بادشاہوں سے متعلق اس کی جچی تلی رائے یہ تھی کہ ان کی دلچسپی زیادہ تر سیاست، نظم و نسق، آمد و خرچ اور حسابات کی جانچ پرکھ سے ہے ۔ اصولی طور پر ابن طقطقی کے نزدیک ایک بادشاہ میں تقویٰ کا ہونا بہت اہم ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک بادشاہ اگر تقویٰ کی خوبی سے آراستہ ہے تو رعایا کے لیے اس پر اعتماد کرنا آسان ہو گا ۔

بادشاہوں کے لیے ضروری اوصاف

بادشاہوں میں کن اوصاف کا ہونا ضروری ہے اور کون اوصاف ان میں نہیں ہونے چاہئیں ۔ مثبت و منفی ان دونوں اوصاف کی اس نے تفصیل بیان کی ہے ۔ وہ دس صفات جن سے بادشاہ کو اتصاف پذیر ہونا چاہیے یہ ہیں :-

(۱) تقویٰ یا خداترسی (۲) فیاضی (۳) رعب باجاہ و حشم (۴) سیاسی سوجھ بوجھ (۵) ایفائے عہد (۶) باخبری (۷) دار و گیر (۸) جزئیات رعایا کا علم (۹) علم و عدل (۱۰) مشورہ لینا ۔

پیغمبر کو مشورہ کرنے کا حکم کیوں دیا گیا قرآن حکیم نے مشورہ یا شوریٰ کی باقاعدہ تلقین کی ہے۔ ہمارے متکلمین کو اس کی سیاسی اہمیت کا پورا پورا احساس رہا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ پیغمبر کو اس مرحلہ پر اہل علم کے حلقوں میں مشورہ کی کیا حاجت ہے جو وحی الٰہی کی تابش وضیا سے ہر آن بہرہ مند رہتا ہے۔ اس کے چار مختلف جواب دیے گئے۔

۱۔ اس سے غرض مسلمانوں کی تالیف قلب تھی۔

۲۔ اس سے زیر بحث مسئلہ کی منفعت و مضرت نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔

۳۔ اس کا تعلق صرف جنگی مصلحتوں سے ہے۔

۴۔ اس کی تاکید اس لیے آئی ہے تاکہ لوگ اس درخشاں اصول کی پیروی کریں۔

مصنف کا کہنا ہے کہ اس کے نزدیک یہ چوتھی رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ منفی نوعیت کی صفات جو حکمران کو زیب نہیں دیتیں، یہ ہیں:۔

(۱) غصہ (۲) کذب بیانی (۳) بخل (۴) کینہ توزی (۵) بات بات پر قسم کھانا (۶) تیز مزاجی (۷) اکتاہٹ اور (۸) کبیدہ خاطری۔

ابن طقطقی نے جہاں حکمرانوں کے اوصاف کا تذکرہ کیا ہے وہاں یہ بھی بتایا ہے کہ استحکام سلطنت کی غرض سے رعایا کو کن چیزوں کا خصوصیت سے خیال رکھنا چاہیے۔

۱۔ ان کو چاہیے کہ سربراہ کی اطاعت کا دم بھریں۔

۲۔ سربراہ کا دل سے احترام کریں۔

۳۔ اس کے خیرخواہ رہیں

۴۔ ان کی غیبت سے دامن کشاں رہیں

حکمرانوں کے فرائض میں کیا کیا داخل ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے:۔

۱۔ ملک کی حفاظت (۲) سرحدوں کا استحکام (۳) اطراف ملک میں قلعہ بندی کا اہتمام (۴) نرم خوئی۔

رعایا اور بادشاہ میں تعلق و رشتہ کی نوعیت اس کے نزدیک بعینہٖ وہ ہے جو طبیب اور

مریض کے درمیان ہونا چاہیے نہ وہ جو جابر و ظالم حکمران اور اس کی مظلوم رعایا میں ہوتی ہے۔
۱۔ کمزور کی مدد کرنا (۲) شکر نعمت کی خوگر ہونا (۳) ستر احوال (۴) دعاؤں میں کثرت (۵)
اہل علم کی صحبت (۶) بُرے لوگوں کی صحبت سے اجتناب بھی ان کے فرائض میں داخل ہے۔
ہر ہر دور میں وزراء سربراہ مملکت کو کیونکر بے خبر رکھتے ہیں۔ ابن طقطقی نے اس ضمن میں خلیفہ
مکتفی کا بڑا دلچسپ واقعہ لکھا ہے۔ مکتفی نے اپنے وزیر کو ایسی کتاب لانے کا حکم دیا جس سے وہ
اوقات فرصت میں دل بہلا سکے۔ وزیر نے اپنے ماتحت عملہ کو ایسی کتاب لانے کا حکم دیا۔ مگر
ساتھ ہی تاکید کر دی کہ اس کتاب کو بادشاہ کے مطالعہ سے پہلے اس کی نظر سے گزر جانا چاہیے۔
جب یہ کتاب فراہم کی گئی تو وزیر چیخ اٹھا۔ اس نے کہا کم بختو تم سے تو میں نے صرف ایسی کتاب
فراہم کرنے کو کہا تھا جو دلچسپ قصوں پر مشتمل ہوتا کہ بادشاہ اس کے مطالعہ میں مصروف رہے
اور اس کی توجہ ہماری طرف سے ہٹی رہے لیکن تم ایسی کتاب لے آئے ہو جو بادشاہ کو مملکت کے گر
سکھائے گی اور یہ بتائے گی کہ نالائق وزرا کو برطرف بھی کیا جا سکتا ہے۔

ابن رشد کے تصورات مملکت، حصول سعادت اجتماعی عمل ہے

ابن رشد نے اس مسئلہ کی کچھ نئی سمتوں کی نشاندہی کی ہے۔
عقیدت اور ترجمانی کے اعتبار سے اس کا تعلق اگرچہ ارسطو سے ہے۔ تاہم اس نے اپنے سیاسی نظریات کو افلاطون
کی کتاب (POLITICUS) کی تشریح کے ضمن میں بیان کیا ہے جس پر ارسطو سے زیادہ افلاطون کی چھاپ
نظر آتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سعادت کا حصول تنہا فرد کا مسئلہ نہیں۔ یعنی تنہا کوئی شخص ریاست
کے اجتماعی ماحول سے الگ تھلگ رہ کر اس کے فرازوں اور بلندیوں کو چھو لینے پر قادر نہیں۔
حصول جزو سعادت اجتماعی عمل ہے جو اسی وقت تکمیل تک پہنچتا ہے جب ریاست مکمل نظام مملکت
سے بہرہ مند ہو۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کامل سعادت سے بہرہ مندی کامل ریاست کے ذریعہ
ہی ممکن ہے۔
کامل ریاست کا تصور ابن رشد کے نزدیک یہ ہے کہ جو معقول قانون پر مبنی ہو، جس کے سربراہ
عملی علوم اور روزمرہ کی ضروریات کے علاوہ علوم عقلیہ سے بھی اچھی طرح باخبر ہوں۔ علوم عقلیہ
سے ابن رشد کی مراد ایسے علوم ہیں جو فرد کو عقل فعال سے قریب تر کر دیں۔ ابن رشد مملکت کے سربراہ

فرد سے اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنے فطری ذوق کے مطابق ان فرائض کو ادا کرے جو اس ریاست کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس پر عاید ہوتے ہیں اور ہر ہر شخص کے فطری ذوق کی پرورش اور تربیت کا اہتمام اس کے نزدیک ریاست کے ذمہ ہے۔ ریاست اور فرد میں اس کے نزدیک نسبت لزوم پائی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کسی ریاست کا وجود افراد کے تصور کے بغیر ممکن نہیں، اس طرح افراد کے لیے ممکن نہیں کہ کسی ریاست اور ہیئت حاکمہ کو تسلیم کیے بغیر اعلیٰ درجہ کی اخلاقی و روحانی زندگی بسر کرسکیں۔ سعادت اور خیر کامل کو ابن رشد، ابن طفیل اور ابن باجہ کی طرح محض انفرادی جدوجہد کا نتیجہ قرار نہیں دیتا بلکہ اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ جس درجہ کوئی ریاست کامل ہوگی اسی نسبت سے اس میں خیر کامل اور سعادت تامہ کا تصور زیادہ قرین عقل ہوگا۔ یہی وجہ ہے ابن رشد جب ریاست کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد کوئی سی ریاست یا کوئی سی ہیئت حاکمہ نہیں ہوتی بلکہ ایسی خاص نصب العینی ریاست اور ہیئت حاکمہ ہوتی ہے جو معقول اور قومی روایات پر مبنی ہو اور جس کا مقصد شریعت کی روشنی میں، فرد کی تکمیل وارتقا کا سامان فراہم کرنا ہو۔

تصور ریاست اس وقت تک نامکمل رہتا ہے جب تک اس میں عورتیں شریک نہ ہوں

ابن رشد واضح لفظوں میں افلاطون کے تصور مملکت کا مداح ہے۔ اسے افسوس ہے، کہ اس کے دور کی اسلامی حکومتوں میں، جمہوریت اور عقل و دانش کی اہمیت کا عنصر مفقود ہے۔ اسے اس بات پر بھی رنج ہے کہ اسلامی حکومتوں میں عورتوں سے افزائش نسل کے سوا اور کوئی خدمت نہیں لی جاتی، حالانکہ ان کی تعداد مردوں کے لگ بھگ ہے۔ اس کے نزدیک ریاست کا تصور، اس وقت تک نامکمل اور ناقص رہتا ہے، جب تک کہ اس میں عورتیں مردوں کے شانہ بشانہ اجتماعی خدمات میں شریک نہ ہوں۔ اس کے نزدیک نصب العینی ریاست کے فرائض میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کا اس ڈھنگ سے اہتمام کرے کہ جس سے یہ صنف لطیف ریاست کی بہترین اور سود مند فرد ثابت ہوسکے اور اپنے ذوق، فطرت اور صلاحیت کے مطابق، تکمیل ذات کا فریضہ انجام دے سکے۔ اسے اس بات پر تعجب ہے کہ اسلامی حکومتیں عورتوں کی اتنی بڑی تعداد کی فطری صلاحیتوں سے کوئی استفادہ نہیں کر رہی ہیں۔

ابن خلدون

ابن خلدون نے مملکت وریاست کے بارہ میں بحث ونظر کو ایک بالکل نئے اور اچھوتے موڑ سے آشنا کیا، یہ وہ موڑ ہے جہاں سے عمرانیات کے ابواب کا ارسطو کے بعد پہلی بار آغاز ہوتا ہے۔ اس نے اگرچہ مختلف علوم وفنون پر طبع آزمائی کی مگر اس کی شہرت کتاب العبر کے اس تاریخی مقدمے سے ہوئی جس نے اپنوں سے بہت کم اور مغرب کے بلند پایہ اہلِ فکر سے بھی بہت زیادہ داد پائی۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی فکری عظمت کا یہ پہلو صرف اہلِ مغرب کی دریافت ہے تو اس میں قطعاً مبالغہ نہ ہوگا۔ اس کے مطالعہ وتحقیق کا دائرہ اگرچہ عرب اور شمالی افریقہ کی اقوام اور ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں تک محدود ہے جو بنی اور بگڑیں اور انہی کے عروج وزوال کو سامنے رکھ کر اس نے کچھ اصولوں کی نشاندہی کی۔ اس کے باوجود اس کے نظریات وافکار میں ہمہ گیری، جامعیت اور بلا کی منطقی استواری پائی جاتی ہے۔ خلافت اور نصب العینی نظامِ مملکت اس کا براہِ راست موضوع نہیں۔ براہِ راست اس کا موضوع معاشرہ، ہیئتِ اجتماعی یا ریاست کے وہ آہنی اصول ہیں جن پر اس کی بقا وفنا کا انحصار ہے۔ وہ تہذیبی وثقافتی عناصر اور عوامل ہیں جو کسی تہذیب کو استحکام بخشنے یا زوال وفنا کے گھاٹ اتار دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ خلافت پر اس کا اظہارِ خیال ضمنی ہے۔ یہ پہلا اسلامی مفکر ہے جس نے معاشرہ و ریاست کا مطالعہ معروضی انداز میں کیا ہے۔ اس کی یہ رائے ہے کہ معاشرہ وریاست کی بقا وفنا کے اصول یا عوامل کہیں باہر سے لا کر عاید نہیں کیے جاتے، بلکہ ہر ہر معاشرہ خود اپنی فطرت اور مزاج میں۔ ان قوانین اور عوامل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ قوانین اور عوامل خود اس کی تعمیر میں مضمر ہوتے ہیں جو اس کو نشو ونما، ارتقا اور اضمحلال وفنا کے مرحلوں سے گزرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اس کے نزدیک معاشرہ یا ہیئتِ اجتماعی۔ اسی طرح فطرت کا کرشمہ ہیں، جس طرح تمام نامی اور زندہ حقیقتیں ہیں اور ان پر اسی نہج اور اسلوب سے فطرت کے قوانین کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح دوسری زندہ اشیا پر ہوتا ہے۔ معاشرہ اور تاریخ انسانی کے بارہ میں یہی وہ معروضی اور سائنسی اسلوبِ فکر ہے جس کی بدولت ابن خلدون، کومتے، ہیگل، کارل مارکس یا اسپینگلر کے افکار کا پیشرو ثابت ہوتا ہے۔

معاشرہ کیونکر وجود پذیر ہوتا ہے

معاشرہ یا اس کے لفظوں میں مجتمع کیونکر وجود میں آتا ہے؟ اس کے جواب میں اس کا کہنا ہے کہ اس کے تین

سباب ہیں۔

۱۔ انسانی ضروریات کا انداز ہی ایسا ہے کہ اجتماعی زندگی کے بغیر ان کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔ مثال کے طور پر خوراک یا غذا کو لیجیے اس کا تعلق اس کی روزمرہ کی زندگی سے ہے لیکن کیا کوئی شخص تنہا اس کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے۔ اناج یا غلہ پیدا کرنے کے لیے کسانوں کی ایک جماعت درکار ہوگی اور پھر یہ کسان آلات زراعت کے لیے بڑھئی اور لوہار کے محتاج ہوں گے۔ پھر اس اناج کو پیسنے اور پکانے والے کی ضرورت پڑے گی۔ اس طرح ان ناگزیر مرحلوں سے گزرنے کے بعد جا کر کہیں لقمۂ حلق سے نیچے اتر سکتا ہے۔

۲۔ اجتماعیت کی ضرورت اس لیے بھی ابھرتی ہے کہ انسان کو دشمنوں کے حملوں سے بچنے کے لیے ایسے منظم گروہ کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کر سکے اور اس کے لیے امن اور عافیت کے اسباب فراہم کر سکے۔

۳۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ انسان کے اندر کی فنی، اخلاقی اور روحانی صلاحیتیں اس وقت تک بروئے کار نہیں آ سکتیں جب تک ایک ایسا معاشرہ نہ فرض کیا جائے جو اس کی استعداد سے کما حقہ استفادہ کر سکے اور اس کی ان صلاحیتوں کو نکھار سکے۔

اسی معاشرہ کا ارتقا آخر آخر میں مملکت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

مملکت کی دو قسمیں ہیں، دنیوی اور دینی

مملکت کی اس کے نزدیک دو قسمیں ہیں۔ ایک جو انسان کے بنائے ہوئے قانون کی روشنی میں قائم ہوتی ہے اور دوسری جو رہنمائی اور وجود کے لیے شریعت کی رہین منت ہے۔ جہاں تک دنیوی حکومت کا تعلق ہے ابن خلدون اس کے استحکام کے لیے عمدہ فوج، وافر مقدار میں اور متوازن نوع کے ٹیکسوں کو ضروری خیال کرتا ہے۔ لیکن اس اسلوب مملکت کو وہ دوسرے حکمائے اسلام کی طرح نصب العینی نہیں سمجھتا۔ نصب العینی حکومت، اس کے نزدیک خلافت یا وہ ہئیت حاکمہ ہے جو شریعت غرا کے احکام و نواہی کے تابع ہو۔ اوّل الذکر حکومت میں اس کے نزدیک بہت بڑا عیب یہ ہے کہ اس میں حکمران گروہ اپنی ذاتی اغراض کی بنا پر آئے دن تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ خلافت اور دنیوی مملکت میں بنیادی فرق اس کے دینی نقطہ نگاہ سے وہی ہے جس کی عموماً حکمائے اسلام نے یکے بعد دیگرے نشاندہی

کی ہے کہ دنیوی مملکت کے دائرہ کار میں صرف مادی اصلاحات ہی کا شمار ہوتا ہے اور خلافت میں اس کے برعکس انسانوں کی اخلاقی و روحانی پرورش اور ارتقا کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔

خلافت، اللہ کی نیابت سے نہیں، پیغمبر کی نیابت سے تعبیر ہے

خلافت کے بارہ میں ابن خلدون نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ رسولؐ کی نیابت سے تعبیر ہے، اللہ تعالیٰ کی نیابت سے نہیں یعنی خلافت بحکومت الٰہیہ سے نہیں بلکہ ان فرائض کی بجا آوری سے تعبیر ہے جن کی تعمیل کی ذمہ داری اب نائب رسولؐ پر عاید ہوتی ہے۔ اس دعویٰ کو اس نے نقل اور عقل دونوں طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ نقلی دلیل حضرت ابوبکرؓ کے اس مشہور ارشاد پر مبنی ہے کہ میں خلیفۃ اللہ نہیں، خلیفہ رسولؐ ہوں۔ بات یہ تھی کہ حضرت ابوبکرؓ کے مسند خلافت پر فائز ہوتے ہی بعض لوگوں نے آپ کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کر دیا تھا۔ اس کے جواب میں آپ کو کہنا پڑا کہ میری حیثیت خلیفہ رسولؐ کی ہے۔

عقلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نیابت تو اس شخص کی ہوتی ہے، جو غائب ہو۔ اللہ تعالیٰ کی ذات غائب ہی کب ہے جو اس کی نیابت کی ضرورت پیش آئے۔

خلیفہ کے انتخاب کے بارہ میں اس کی دو ٹوک رائے یہ ہے کہ اس کا انتخاب ارباب حل وعقد ہی کو کرنا چاہیے۔ خلافت کے لیے قریشیت کی شرط اس کے نزدیک وقتی مصلحت کی بنا پر تھی۔ یہ کوئی ابدی اصول نہیں ہے جس کی پیروی ہر ہر دور میں ضروری ہو۔

دو یا دو سے زیادہ خلفا کا تقرر بھی جائز ہے

کیا خلیفہ بہرحال ایک ہی ہونا چاہیے۔ ابن خلدون اس معاملہ میں منفرد رائے رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر فتوحات کا دائرہ پھیل جائے اور ایک ہی شخص تنہا کاروبار سلطنت کو سنبھال سکنے کی ذمہ داری قبول نہ کر سکے تو اس وقت دو یا اس سے زیادہ خلفا کا تقرر جائز ہوگا۔

حکومت دنیوی ہو یا دینی اور ثقافت و تہذیب انسان کے وضع کردہ پیمانوں کے مطابق ہو یا شریعت حقہ کا نتیجہ۔ اسے بہرحال زندہ حقیقتوں کی طرح بقا و فنا کے معاملہ میں تین مرحلوں میں گزرنا پڑتا ہے۔ آغاز، جب خاص عصبیت کی داغ بیل پڑے۔ شباب، جب یہ عصبیت اپنے عروج پر ہو اور کھولت و موت، جب عصبیت کا یہ جوش ٹھنڈا پڑ جائے۔ یہ فطرت کا اٹل اصول ہے اور معاشرہ بھی چونکہ فطرت

ہی کا ایک جانا بوجھا طور رہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان مراحل کو طے کرے یعصبیت سے اس کی مراد اگرچہ قبائلی عصبیت ہے، مگر اس کو اگر وسیع تر معنوں میں لیا جائے، جیسا کہ خود اس نے کہیں کہیں لیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان اصولوں کو عمرانیات میں اٹل قوانین کی سی اہمیت حاصل ہے، یعنی جب تک کسی قوم میں نظریہ وعقیدہ، یا ملک وقوم کے بارہ میں جوش اور شدید نوع کی جذباتی وابستگی پائی جائے گی، اس وقت تک اس کی ترقی کے امکانات قائم رہیں گے اور جہاں ان میں کمزوری اور ضعف در آیا۔ ان کی موت و ہلاکت ان کا مقدر بن گئی۔ ابن خلدون اس عصبیت کو زمانے کے اعتبار سے تین "اجیال" یا پشتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ پہلی پشت تک تو قوم میں زندگی کے ولولے تازہ رہتے ہیں، ترقی کرنے اور پروان چڑھتے ہیں۔ دوسری پشت میں عروج و کمال تک پہنچتے ہیں اور تیسری میں زوال کا آغاز ہو جاتا ہے جو بالآخر قوم کی موت و ہلاکت پر منتج ہوتا ہے اور اس کے بعد ایک نئی اور زوردار عصبیت اس کی جگہ لے لیتی ہے اور تاریخ میں ایک نئے دور کا نقطہ آغاز قرار پاتی ہے۔

غزالیؒ، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ

اسی اسلوب سے غزالیؒ، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہؒ نے اسلامی نظام مملکت کے کچھ پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور فکر واجتہاد کے تازہ قافلوں کو رواں دواں رکھنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

غزالیؒ معاشرہ اور مجتمع انسانی کو اقتضائے فطرت قرار دیتے ہیں اور اسی طرح اس چیز کو بھی فطری قرار دیتے ہیں کہ معاشرہ میں باہمی اختلاف کو نمٹانے کے لیے حکومت واقتدار کے مختلف دائرے ابھریں جو آخر آخر میں باقاعدہ مملکت کی صورت اختیار کر لیں۔ اقتدار اعلیٰ کے بارہ میں غزالیؒ کی دوٹوک رائے یہ ہے کہ اس کا تعلق خلیفہ اور ان لائق اور قابل لوگوں سے ہے جو امور سلطنت کو چلانے کی ذمہ داری قبول کریں۔ خلیفہ یا بادشاہ کو غزالیؒ نے تاکید کی ہے کہ وہ مشورہ کے زریں اصول پر کاربند ہے۔ خلیفہ اور بادشاہ میں اس کے نزدیک یہ فرق ہے کہ بادشاہ اسی وقت تک اسلامی اصطلاح میں بادشاہ ہے جب تک وہ خلیفہ وقت کی اطاعت کا دم بھرتا ہو۔

ابن تیمیہ معاشرہ یا مجتمع انسانی کے بارہ میں بحث ونظر کو صرف اس حد تک محدود رکھتے

ہیں کہ ان میں کون گروہ زیادہ بہتر ہے یا کون خیر البریہ کہلانے کا زیادہ مستحق ہے اور کون کون گروہ دوسروں پہ خود برتری حاصل کرنے کی خواہش و آرزو میں فساد پھیلانے کا موجب بنتا ہے۔

دین وسیاست میں ان کے نزدیک تعلق لزوم پایا جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر سلطنت دینی روح سے محروم ہو جائے تو لوگوں کے احوال میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور اس کے نتیجہ میں دو قسم کے لوگ پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک وہ جو طاقت تو رکھتے ہیں مگر اس طاقت سے سرے سے کوئی کام ہی نہیں لیتے۔ دوسرے وہ جو طاقت سے کام تو لیتے ہیں، مگر اقامت دین کا نہیں بلکہ صرف ذاتی مفادات کے تحفظ وبقا کا۔

امام یا خلیفہ کیونکر منتخب ہو۔ علامہ ابن تیمیہ اس سوال کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک اصل اہمیت اس چیز کو حاصل ہے کہ خلیفہ یا امام کس حد تک کاروبار سلطنت کو چلانے کے لیے شرعی حدود کا پابند ہے۔ ان کے نزدیک اگر ایک شخص کا انتخاب صحیح اسلامی طریق سے ہوا ہو۔ لیکن یہ امور مملکت کی انجام دہی میں حدود شرع کا پابند نہ ہو تو اس کا وجود امت کے لیے لعنت سے کم نہیں۔

شوریٰ سے متعلق ابن تیمیہ کی یہ رائے ہے کہ جب سربراہ مملکت یا اس کے عمال و وزرا کو یہ نہ معلوم ہو سکے کہ انھیں کتاب وسنت کی روشنی میں کیا قدم اٹھانا چاہیے تو اس وقت ضروری ہو جاتا ہے کہ ان علما سے رجوع کریں جو کتاب وسنت کی روح کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ علامہ اہل دنیا سے مشورہ کرنے کو درست نہیں سمجھتے۔

معاشرہ جب کہ اپنی ابتدائی صورت سے ترقی کر کے اس بین الاقوامی دور میں داخل ہوتا ہے، جب خلیفہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر جس جدت اسلوب سے بحث کی ہے یہ انہی کا حصہ ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ اجتماعی زندگی دراصل اس حیاتیاتی تقاضے کی رہین منت ہے کہ انسان اپنی نسل کو بحفاظت دنیا میں قائم رکھ سکے اور اس کی مناسب دیکھ بھال کر سکے۔ حفظ نفس اور بقائے نسل کے علاوہ چونکہ انسان میں جمالیاتی حس بھی موجود ہے اور یہ حیوانات کی طرح صرف غذا، مکان اور لباس پہ قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے ساتھ عمدہ غذا، اچھا مکان اور پُر وقار لباس بھی چاہتا ہے۔ اس

وجہ سے اس میں ایسے معاشرہ میں مل جل کر رہنے کا جذبہ آہستہ آہستہ یہ تقویت حاصل کر لیتا ہے جو اس کے ذوق جمال کی تسکین کا سامان فراہم کر سکے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اجتماعی زندگی اس بنا پر بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر، انسان کے اندر مقاصد، اقدار اور نصب العین کو اپنانے اور پروان چڑھانے کا جو داعیہ ہے اس کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔

شاہ صاحب سلاطین اور خلفا کے لیے الگ نصائح تجویز کرتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک سلطان یا بادشاہ اگر حدود شرعی کا پابند ہے تو اس کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ خلفا کے لیے کیا شرائط ہیں، اس بارہ میں ان قدما سے یہ اختلاف رائے رکھتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کے لیے قریشی النسب ہونا ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کے لیے جو معیار مقرر ہے اور جن اوصاف کا ہونا ضروری ہے، ان کا کسی ایک ہی شخص میں مجتمع ہونا معمولی بات نہیں۔ اس طرح کی جامع شخصیتیں تو شاذ و نادر ہی کسی ایک قبیلہ میں پیدا ہوتی ہیں۔ اب اگر خلیفہ کے لیے کسی خاص قبیلہ کا ہونا ضروری قرار پائے تو بہت ممکن ہے، سرے سے یہ مسند ہی خالی رہے اور کوئی شخص بھی ان صفات کا حامل نہ ملے۔ اس صورت میں شاہ صاحب پوچھتے ہیں کہ کیا کسی اور قابل آدمی کو منتخب نہیں کیا جائے گا۔ مزید برآں شاہ صاحب اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ بالادستی کی یہ نوعیت جس کو ہم خلافت سے تعبیر کرتے ہیں، صرف عربوں ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور عالم اسلامی کی دوسری تمام قومیں اس سے محروم ہیں۔

خلیفہ کے فرائض کا تعین، شاہ صاحب یوں فرماتے ہیں:۔

۱۔ اس کے فرائض میں یہ چیز داخل ہوگی کہ یہ شرعی حدود کو قائم کرے۔

۲۔ احکام شرعیہ کا اجرا و نفاذ بھی اس کے لیے ضروری ہے۔

۳۔ جنگ چھیڑنے سے پہلے اسے حالات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اس مرحلہ پر جنگ، حصول مقصد کا کامیاب ذریعہ ہے یا صلح و مصالحت۔

۴۔ خلیفہ کو حکم دیتے وقت یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کسی چھوٹی غرض کی خاطر بڑا مقصد تو فوت نہیں ہو رہا ہے۔

۵۔ خلیفہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اپنی ذات میں جذب و محبت کے اسباب

پیدا کرے، قوم کے سربراہوں کی عزت افزائی کرے، عقلا کی قدر دانی کرے اور ان سب کو دشمن سے مقابلہ کے لیے تیار کرے۔

خلیفہ کا انتخاب کیونکر ہو۔ اس سلسلہ میں خلفائے راشدین کے تتبع میں تینوں صورتیں ان کے سامنے ہیں۔ یہ بھی کہ ارباب حل وعقد براہِ راست کسی شخص کو منتخب کر لیں۔ یہ بھی کہ خلیفہ اپنی زندگی میں کسی بہتر شخص کو نامزد کر دے اور یہ بھی کہ خلیفہ کی مقرر کردہ کونسل کسی شخص کا تعین کرے۔

موجودہ حالات میں ہمارا سیاسی موقف

فکر و نظر کے اس قدرے طویل تجزیہ کے بعد آخری سوال یہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ موجودہ دور میں اسلامی تصورِ مملکت کی عملی تشکیل کس نہج سے ممکن ہے؟ "موجودہ دور" کی اصطلاح خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ بات یہ ہے کہ خلافت کی یہ ساری بحثیں ایک خاص تاریخی سیاق (HISTORICAL SETTING) سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ تاریخی سیاق یہ ہے کہ یہ اس وقت کی داستانیں ہیں جب مسلمانوں کا آفتاب اقبال نصف النہار پر تھا، جب مسلمان فاتح تھے اور دوسری قوموں کو کسی نہ کسی طرح ان کی سیادت کو قبول کرنا تھا۔ جب یہ بڑھتی ہوئی طاقت تھے اور اخلاقی و روحانی قدروں کے نقیب و داعی تھے اور اقوامِ عالم کا فرض تھا کہ وہ ان کی فاتحانہ سربراہی کے آگے سر تسلیم خم کریں اور ان کی تہذیبی و سیاسی برتری کو تسلیم کریں۔ یہ الگ بات ہے کہ مسلمانوں نے فاتح ہونے کے باوجود ان قوموں سے عدل اور رواداری کا برتاؤ روا رکھا، ان کے مذہبی شعائر کا احترام کیا اور ان کو پوری پوری آزادی بخشی۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ہم فاتح کی حیثیت سے کہیں نہیں۔ بلکہ جس دور میں ہم رہ رہے ہیں اس میں فتح و کشور کشائی کا تصور ہی سرے سے شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے۔ مزید برآں ہم تہذیبی و روحانی تفوق سے بھی محروم ہیں۔ اس وقت جو صورتِ حال ہے وہ یہ ہے کہ ہم چاہے اکثریت میں ہوں چاہے اقلیت میں ہمیں دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنا ہے اور ایک ایسے نظام و دستور کی تشکیل کرنا ہے جس کی اساس برابری، مساوات اور قانون کی بالادستی پر قائم ہو ۔۔۔ اس اضافہ کے ساتھ کہ ہم ہر دائرہ میں بہر حال ہم اپنے اس تہذیبی و روحانی ورثہ کو پروان چڑھانے اور فروغ دینے کے مکلف ہیں، جس کے ہم کبھی مبلغ و شاہد تھے۔ اسی طرح ہمیں دوسروں کو اس امر کی

اجازت دینا ہوگی کہ وہ بھی اپنے تصورات و عقائد کا احترام کرسکیں اور اپنی تہذیبی و ثقافتی انفرادیت کو بہرحال باقی رکھ سکیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ماضی میں ہمارے منکرین اور فقہا نے تصور خلافت کی جو تعبیر و تشریح کی اس میں، اس چیز کا خاص طور پر خیال رکھا گیا کہ اس میں عقل و ادراک، مشورہ و استصواب اور وسیع تر اخلاقی لوازم کا عنصر اس اسلوب سے شامل ہو کہ یہ ادارہ آخر آخر میں آفاقیت کا حامل نظر آئے اور یہ معلوم ہو کہ خلافت کا یہ نظام اپنے مزاج کے اعتبار سے جو خالصتاً دینی ہے اور متعین دینی آب و ہوا میں، پیدا ہوا اور پروان چڑھا ہے۔ تاہم خصوصیات کے اعتبار سے اس کا تعلق پوری نوع انسانی کی فلاح و بہبود سے ہے۔ یعنی جس طرح اسلام ایک مخصوص دین ہے۔ مخصوص نظام فکر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اپنی آغوش میں ان مسائل کا حل بھی لیے ہوئے ہے جن سے انسان براہِ راست دوچار ہے۔ ٹھیک اسی طرح اسلام کی دعوت پر مبنی نظام خلافت ہمہ گیر انسانیت پر مبنی ہے اور کسی بھی طرح کی تنگ نظری اور جمود سے آلودہ نہیں۔ اس حقیقت کو مان لینے کے باوجود ہم علامہ رشید رضا کے اس دعویٰ کو ماننے میں متامل ہیں کہ اسلامی ممالک میں ہم آج بھی خلافت کے نام سے کسی نظام مملکت کی طرح ڈالنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

احیائے خلافت کا تصور کیوں ناقابل عمل ہے

بحث کے اس موڑ پر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ نظام خلافت کو اپنے تاریخی سیاق اور لوازم کے ساتھ جاری رکھنے کے امکانات کی نفی کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ ہم غیر دینی (SECULAR) نظام مملکت کے حامی ہیں یا ایسے تصور مملکت کے خواہاں ہیں جس میں مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم اسلام کی روحانی، ثقافتی اور اخلاقی اقدار کو سمو نہ سکیں جس میں ہر فرد معاشرہ کی اسلامی نمونوں کے مطابق تعلیم و تربیت کا اہتمام نہ کر سکیں یا جس میں اسلام تہذیبی روایات کو قائم نہ رکھ سکیں۔ ہم جن وجوہ کی بنا پر خلافت کے نام سے کسی عصری نظام مملکت کی ترویج کے منکر ہیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ خلافت جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، سرے سے کسی بندھے ٹکے سیاسی نظام کا نام ہی نہیں بلکہ یہ ایک سادہ اور صالح معاشرہ کی ایسی تنظیم تھی جس کو اخلاق، روح اور عدل و مساوات

کے اعتبار سے نصب العینی تنظیم کہہ سکتے ہیں۔

۲۔ اس کا تعلق نام اور قالب سے زیادہ روح سے ہے۔ یہی وجہ ہے اس کے مفہوم، فرائض اور تقاضوں کے بارے میں ہمارے حکما اور فقہا میں فکری ارتقا یا اجتہاد نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں اور نئے نئے پہلوؤں اور سمتوں کی نشاندہی کی ہے۔

۳۔ اس کا تعلق نصب العینی اور مثالی دینی سیاق کی ان خصوصیات سے ہے جو اب پائی نہیں جاتیں یا یوں کہنا چاہیے کہ اس کا براہ راست تعلق تاریخی سیاق اور محرکات و عوامل کے اس جوکھٹے سے ہے جس کی کوئی بھی کل اور چول اب اپنی جگہ پر نہیں، نہ وہ خدا ترسی اور ارتقا سے بہرہ ور معاشرہ ہے اور نہ فیوض نبوت کی وہ تازگی اور حمیت و اثر ہی پایا جاتا ہے جو زندگی کے دھاروں کو اللہ کی طرف پھیر سکے۔

۴۔ خلیفہ کے لیے جن اخلاقی اور اجتہادی صلاحیتوں کی بارے فقہا اور مفکرین نے تعیین کی ہے، اس دور میں، ان کا کسی ایک ہی شخص میں پایا جانا قریب قریب شاذ و نادر ہے۔

۵۔ مزید براں خود اس تصور میں خاصی لچک اور توسع پایا جاتا ہے یعنی اگر کوئی سی ہیئتِ حاکمہ اس ذمہ داری کو قبول کرتی ہے کہ اسے اسلامی اقدار، اسلامی روح اور اسلامی شریعت کے فروغ وارتقا کا اہتمام کرنا ہے اور اس غرض کے لیے وہ قانون کا مخصوص ڈھانچہ بھی ترتیب دیتی ہے تو اس سے قیام خلافت کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، چاہے اس کا قالب، اس کی صورت اور تشکیل کسی بھی نام سے پکاری جائے۔

۶۔ اس سلسلہ کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس دور کا انسان سیاسی اور اجتماعی مسائل کو موجودہ اصطلاحوں کی روشنی میں سمجھنے کا عادی ہے اس لحاظ سے دیکھیے تو اس عصر میں لوگ یہ جاننا چاہیں گے کہ آپ جس نظامِ مملکت کو رائج کرنا چاہتے ہیں، اس میں عقل و خرد کو اہمیت حاصل ہو گی یا نہیں۔ اس میں ایک ہی آدمی پر سوچنے اور سمجھنے کی ذمہ داری عاید کی جائے گی، یا دوسروں کے مشورہ کو بھی مانا جائے گا۔ اس میں اقتدار گنے چنے لوگوں کے ہاتھ میں ہو گا یا پورا معاشرہ اس میں شریک ہو گا۔ اس میں صرف حکمران سوچیں اور بولیں گے یا سب لوگوں کو بولنے، اعتراض کرنے اور اقتدار کو صحیح راہ پر ڈال دینے کا حق ہو گا۔ اس

میں ہر ہر فرد کی عظمت، اس کی ضروریات اور رفاح و بہبود کا خیال رکھا جاتا ہے گا یا یہ نظام صرف ایک مخصوص طبقہ کی مصلحتوں اور فائدوں کے تابع ہوگا۔ خلیفہ و بادشاہ کی اصطلاحوں میں اس دور کے سیاسی شعور کو کوئی بات سمجھانا نہ صرف مشکل ہے بلکہ غلط فہمیوں کو پیدا کرنے کے مترادف ہے۔

حکومت الٰہیہ کا صحیح تر اطلاق

اسی طرح کی ایک اصطلاح عالم اسلامی میں گزشتہ چالیس پچاس برس سے "حکومت الٰہیہ" کے نام سے فکر و نظر کا موضوع بنی رہی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے ہے اور حکومت یا ہیئت حاکمہ کو صرف اس کی نمائندگی کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ جس تاریخی سیاق میں اُبھری اور سیاسی اصطلاح کے سانچے میں ڈھلی، اس میں دو پہلو بہت نمایاں تھے۔ ایک پہلو مغربی قوموں کے استعمار و تغلب کا تھا۔ دوسرے پہلو کا تعلق مادیت پر مبنی نظام کی ترویج و فروغ سے تھا۔ اس کو استعمال کرنے والوں کا مقصد یہ تھا کہ اگر مغرب کے تغلب سے ہمیں بچنا ہے اور اس کے تہذیبی و ثقافتی حملوں سے حدِ اسلامی کو محفوظ رکھنا، اور مادیت کی تباہ کاریوں سے معاشرہ کو باز رکھنا ہے تو اس کا ایک ہی کامیاب طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استعمار اور مادیت کے مقابلہ میں اللہ کی حکومت و فرمانروائی کا نقش دلوں میں بٹھایا جائے اور ایسے انداز زیست کی حمایت و تائید کی جائے جس میں بندوں کی پھیلائی ہوئی گمراہیوں کو در آنے کا موقع نہ مل سکے۔

اس بنا پر ہمارے نزدیک حکومت الٰہیہ کا نعرہ محض پیرایہ بیان کی حیثیت رکھتا ہے، جس کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہیں۔ کیونکہ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ جن بندوں کے ہاتھ میں زمام اقتدار ہے۔ براہِ راست اللہ کے نمائندہ یا چہیتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ حکومت یا ارباب اقتدار کی حیثیت چونکہ امین کی ہے اور اصل اختیار اور اقتدار کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہے اس لیے انھیں اس پر غرہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ دیانتدار امین کی طرح اسے اس اختیار و اقتدار کا استعمال کرنا چاہیے۔ نیز ایسے اختیار سے کام لینے کے سلسلہ میں اس چیز کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ انھیں اپنی اطاعت و بندگی کی طرف دعوت دینے کے

بجائے احکام الٰہی کی بجا آوری کی طرف لوگوں کے فکر و ذہن کو متوجہ کرتا ہے۔

اسلام کے تصور مملکت کو ابہام و شکوک سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ اس اصطلاح کو بھی ترک کر دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ پیرایہ بیان "تھیاکریسی" پر دلالت کناں ہے۔ حالانکہ اسلام میں اس کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی اور اس میں یہ بھی قباحت مضمر ہے کہ زمانہ حال کا انسان اس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ پھر جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا رواج ایک خاص اور ضرورت و سیاق کے تحت ہوا ہے۔ ورنہ جہاں تک اسلام کے فقہی و فکری لٹریچر کا تعلق ہے اس میں حکومت الٰہیہ کے نام کا کوئی تصور مملکت موجود نہیں۔ بعض حضرات نے حکومت الٰہیہ کی تائید میں قرآن حکیم کی ان متعدد آیات کا حوالہ دیا ہے جن میں حکم و امر و اختیار و اقتدار کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ لیکن ان حضرات نے اس چیز پر غور نہیں کیا کہ اس سے مراد حکم و اقتدار کے صرف وہ دائرے ہیں جن کا تعلق عالم تکوینی یا تشریعی سے ہے، سیاسیات سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا حاکم ان معنوں میں ہے کہ تخلیق و آفرینش اور دینی ہدایت و رہنمائی میں اقتدار و اختیار کا سرچشمہ صرف اُسی کی ذات گرامی ہے۔ انسان یا کوئی دیوی یا دیوتا نہیں۔ ان آیات کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی سیاسی گروہ یا جماعت کا براہِ راست حلیف اور سربراہ ہے۔

> اولاً اقتدار اعلیٰ کا تعلق اس قانون سے ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہے اور ثانیاً اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو اس کی نمائندگی کے دعویدار ہوں'

ہمارے نزدیک اس سوال کے جواب میں کہ اسلام میں سیاسی نقطۂ نگاہ سے اقتدار و اختیار کسے حاصل ہے۔ یہ کہنا چاہیے کہ قانون اور اصول کی حد تک بالادستی اس دستور کو حاصل ہے جو کتاب و سنت کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہو اور اشخاص کی اصطلاح میں وہ لوگ زمام اختیار اپنے ہاتھ میں لیں گے جنھیں معاشرہ اس خدمت کے لیے منتخب کرے گا۔ دوسرے لفظوں میں آخر آخر میں اختیار و اقتدار کا سرچشمہ وہ اصحاب، وہ لوگ اور وہ ہیئت حاکمہ ہے جو اسلامی معاشرہ کی نمائندہ ہو۔ قرآن حکیم نے واضح الفاظ میں حکومت و اطاعت کے دائروں کو انسانوں کی طرف منسوب کیا ہے۔

فلا وربك لا یومنون حتی یحکموك فیما شجر بینھم ۔ (النساء : ۶۵)	تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں جب تک تمہیں اپنے تنازعات میں حکم نہ مان لیں۔
ولقد اٰتینا بنی اسرائیل الکتاب والحکم والنبوۃ ۔ (جاثیہ : ۱۶)	اور ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب، حکومت اور نبوت بخشی۔
الذین ان مکناھم فی الارض اقاموا الصلٰوۃ الصلاۃ (حج : ۴۱)	یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انھیں حکومت واقتدار بخشیں تو نماز پڑھیں۔
اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم ۔ (نساء : ۵۹)	خدا اور اس کے رسولؐ کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی بھی جو تم میں سے اولی الامر ہیں۔

یوں بھی یہی پیرایہ بیان ایسا ہے جو ہمارے نظریہ، ہماری تاریخ اور فقہ کے عین مطابق ہے۔

اسلام جمہوریت چاہتا ہے

اس وضاحت کے بعد ہم فکر و فہم کے دھارے کو یہاں تک لے آئے ہیں کہ صاف صاف جمہوری نظام مملکت کو موجودہ عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کا نظام مملکت قرار دیں۔ غالباً جمہوریت کے بارہ میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ اس دور کا بہترین سیاسی نظام ہے۔ اس عصر کی بہترین سیاسی قدر ہے۔ یا تنہا یہی وہ انداز حکومت ہے جو اس دور کی سیاسی نفسیات کے لیے قابل قبول ہے۔ جمہوریت یونانی لفظ (DEMOCRACY) سے نکلا ہے جو دو اجزا سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک جز کے معنے جمہور کے ہیں اور دوسرے جز کے معنی حکومت اور قانون کے۔ اس کے اصطلاحی معنی کا اطلاق ایسے اسلوب حکومت پر ہوتا ہے جس میں عوام اور جمہور کی بڑی سے بڑی تعداد شریک ہو، جس میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کے علم و تجربہ سے فائدہ اٹھایا جائے جس میں سوچنے اور سمجھنے کا حق گھوم پھر کر صرف ایک طبقہ، ایک خاندان اور ایک ہی گروہ میں دائرہ سائرہ نہ ہو۔ بلکہ جمہور اور عوام پر یہ ذمہ داری عاید ہوتی ہے کہ وہ کاروبار حکومت میں دلچسپی لیں۔ اس کو سلیقے سے چلانے میں مدد دیں، پروان چڑھائیں اور جہاں حکومت غلط ہو، جہاں اس کے فیصلے جمہوری اصولوں کے خلاف ہوں، وہاں گرفت کریں اور اس طرح کے اقدامات سے اس کو روک دیں۔ جمہوریت کے مفہوم

میں یہ بات بھی داخل ہے کہ اس کے فیصلے، عوام کی دینی اور ثقافتی مسلمتوں کے مطابق ہوں اور معیار فکر و نظر، عقل و تدبر اور زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے کا حصول ہو ـــ کوئی اذعانیت (DOGMATISM) اور دھاندلی نہ ہو۔ یعنی جو بات بھی طے ہو، افہام و تفہیم سے طے ہو۔ زور، قوت اور اقتدار کو من مانی کرنے کا حق نہ ہو، اس نظام حکومت میں کسی بھی شخص کو عدل انصاف اور قانون پر بالادستی حاصل نہیں ہوتی۔ ہر شخص قانون، دستور اور نظام کے سامنے بغیر کسی استثنا کے جوابدہ ہوتا ہے۔

تاریخی طور پر اس کا آغاز کوئی ڈھائی ہزار سال پہلے ایتھنز میں ہوا، جس کی آبادی دس ہزار سے زیادہ نہ تھی۔ ان کا قاعدہ تھا کہ جب بھی کوئی سیاسی اہمیت کا مسئلہ پیش آتا سب ایک جگہ جمع ہو جاتے اور بحث و تمحیص میں حصہ لیتے۔ اس کے بعد رائے شماری ہوتی اور کثرت رائے سے فیصلہ صادر کر دیا جاتا۔

جمہوریت کا یہ سادہ اور ابتدائی نقش تھا۔ کثرت رائے کی اہمیت کا تصور اوّل اوّل اسی انداز فکر سے ابھرا۔ اس کے بعد مغرب نے تین صدیوں کی قربانیوں کے بعد اس مصرع طرح کو مکمل غزل کی شکل میں پیش کیا اور آج یہ دنیا کا مقبول ترین نظام مملکت ہے۔

جمہوریت کے بارہ میں تین اہم نکات

اگر جمہوریت اس کا بہترین عطیہ ہے اور ہمیں اپنے نظام مملکت میں اس کو سمو لینے کا مشورہ دانشمندانہ ہے تو ہمیں اس سلسلہ میں تین اہم نکات کا جواب دینا ہوگا۔

۱۔ کیا جمہوریت کی تائید کے لیے ہمیں اپنے ہاں کے لٹریچر یعنی قرآن، حدیث و فقہ میں یا اس سیاسی فکری تاریخ میں کچھ دلائل و شواہد ملتے ہیں جس کو ہمارے ہاں کے اہل علم نے ترتیب دیا۔

۲۔ کیا جمہوریت کا نظام اپنے نظام اور مزاج کے اعتبار سے غیر دینی (SECULAR) ہے؟ اور اگر یہ بات درست ہے تو ایک دینی نظام کو اس غیر دینی نظام کے چوکھٹے میں کیونکر لے جایا جائے گا۔

۳۔ جمہوریت کے بارہ میں حکیم الامت علامہ اقبالؒ کے اس اعتراض کا کیا جواب دیا جائے گا،

کہ اس میں سروں کو گنا جاتا ہے تولا نہیں جاتا۔

مشورہ کی اہمیت جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے تو قرآن حکیم نے اس کا شافی جواب عطا فرمایا ہے۔ قرآن حکیم نے واضح لفظوں میں اس پیغمبر کو بھی مشورہ کرنے کی تاکید کی ہے جس کو وحی کی روشنی حاصل ہے جس کی رائے جس کا اجتہاد اور عمل الہام کی تابش و ضو کے سانچوں میں ڈھل کر رونما ہوتا ہے۔

وشاورھم فی الامر۔ اور اپنے کاموں میں ان سے مشورت لیا کرو۔
(آل عمران : ۱۵۹)

اور مشورہ ہی کی اجتماعی اہمیت کے پیش نظر قرآن کی ایک مستقل سورۃ کو شوریٰ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور اسی سورۃ میں اس بات کی صراحت بھی ہے کہ مسلمانوں کی عادت و خو میں یہ چیز داخل ہے کہ یہ اپنے امور کو باہمی مشورہ سے طے کریں۔

وامرھم شوریٰ بینھم۔ اور اپنے کام باہم مشورہ سے کرتے ہیں۔
(شوریٰ : ۳۸)

احادیث میں ایسے کئی مواقع کا ذکر ہے جب آنحضرتؐ نے صحابہؓ کو مشورہ کے ذریعہ اپنے اجتہاد میں لیا۔ اور صحابہ کا خود اپنا یہ حال تھا کہ جب بھی کوئی اہم مسئلہ پیش آتا، مل کر بیٹھتے اور باہمی مشورہ سے اس کو حل کرنے کی کوشش کرتے۔ خلفائے راشدین کے طرز عمل سے تو اس امر کی متعدد مثالیں جمع کی جا سکتی ہیں کہ انھوں نے جب بھی کوئی بڑا قدم اٹھایا فکر و اجتہاد اور صلاح و مشورہ سے اٹھایا۔ یہی نہیں انھوں نے واضح لفظوں میں بتا دیا کہ ان کے نزدیک حکومت و اقتدار کی باگ ڈور سنبھالنا خلق اللہ کی اصلاح و خدمت کا محض ایک ذریعہ ہے۔ لہٰذا جب تک وہ خدمت و اصلاح کا یہ فرض ادا کرتے رہیں لوگ ان سے تعاون کریں اور جہاں ان کے طرز عمل میں ٹیڑھ اور خلل پیدا ہو، ان کو یہ حق ہے کہ وہ آگے بڑھ کر اس کو روک دیں۔ خلافت راشدہ درحقیقت وہ پہلا جمہوری قدم تھا جو مدینۃ الرسول میں اٹھا۔

اسلام کی فکری تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائے گا۔ ماوردی سے لیکر شاہ ولی اللہ تک ہر شخص نے ہیئت حاکمہ کے لیے صحیح مشورہ کی اہمیتوں کو واضح کیا ہے اور خلیفہ

سے لیکر سلطان و بادشاہ تک کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ہر ہر بات میں اہل دانش سے استصواب کریں۔ علاوہ ازیں مشورہ جمہوریت کا ایک جزو ترکیبی ہے اور اگر ہم اس کے دوسرے اجزا مثلاً عدل، مساوات اور فرد کی توقیر و منزلت توحید کا ذکر کریں جس کو اسلام نے اپنی تعلیمات کی جڑ اور روح قرار دیا ہے اور یوں سوچیں کہ اگر ان اصولوں کو معاشرہ پر منطبق کیا جائے اور ان کی روشنی اور اساس پر کسی ہیئت حاکمہ کو ترتیب دیا جائے تو اس نقشہ کی صورت کیا ہوگی۔ ظاہر ہے اس صورت میں سوا جمہوریت کے اور کوئی نقشہ ذہن میں نہیں آسکتا۔ ہمارے ہاں بدنصیبی یہ ہے کہ فکر و اجتہاد کی نازکاریوں میں جب جمود و تقلید نے راہ پائی تو سیاسی فکر میں بھی تعطل پیدا ہوا۔ ورنہ فہم و فکر کا یہ ارتقا اگر جاری رہتا تو خلافت راشدہ نے جس جمہوری نقش و تصور کی طرح ڈالی تھی، اس کی تکمیل کا سہرا مغرب کے بجائے مشرق کے مسلمانوں کے سر ہوتا۔

اقوام مغرب میں جمہوریت کے فروغ کے اسباب

مغرب میں اس تصور نے کیوں فروغ حاصل کیا۔ اس کے متعدد اسباب تھے۔

ایک تو صدیوں کے تجربہ نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ مطلق العنان بادشاہوں کے ظلم و استبداد سے مخلصی حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے کہ حکومت کے کاروبار میں عوام کے نمائندوں کی شرکت کا موقع دیا جائے۔ دوسرے سائنس اور علمی فتوحات نے فرد کے احترام و توقیر کے جذبہ کو اس حد تک پیدا کر دیا تھا کہ نفسیاتی طور پر ان حالات میں ان کو دبا کر رکھنا مشکل ہو گیا تھا۔ معاشرہ میں ایک فرد کتنا عظیم ہے اور فکر و نظر کے دھاروں کو بدل دینے پر اس کو کس درجہ قدرت حاصل ہے، اس کا اندازہ ہر پڑھے لکھے شخص کو اس وقت ہو گیا تھا جب بیکن، ڈیکارٹ اور مل نے قرون وسطیٰ کے فرسودہ مزعومات کی جگہ تجربہ، منطق اور سائنس کے بل پر حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کیں۔ فرد کے مطالعہ میں وسعت و تنویر پیدا کرنے میں بائبل کے ترجمہ کو بھی خاصہ دخل ہے۔ احیائے علوم کی تحریک اور اجتماعی اصلاحات نے بھی ذہنوں میں شعور و ادراک اور جمہوریت کی راہ ہموار کی، اور عملاً انقلاب فرانس نے تو گویا جمود اور تقلید کے تمام پرانے بندھن توڑ دیے اور ان ترقی پذیر رجحانات کو جو ایک مدت سے سینوں میں دبے ہوئے تھے آشکارا کر دیا۔ یہ تھا وہ فکری و عملی پس منظر

جس میں جمہوریت مغرب میں مقبول ہوئی اور اگر ہم یہ کہیں کہ مشرق میں جمہوری اداروں کے قیام میں بڑی حد تک ہم مغرب کے رہینِ منت ہیں تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔

کیا جمہوریت غیر دینی نظام سے تعبیر ہے

دوسرے سوال کے جواب میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہرگز نہیں۔ جہاں تک جمہوریت کے مزاج اور فطرت کا تعلق ہے اس میں اور دوسرے نظام ہائے حکومت میں جو فرق ہے وہ صرف طریق کار کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کاروبارِ حکومت کی ذمہ داریوں کو ایک ہی شخص کے کندھوں پر ڈال دینا مناسب خیال کرتے ہیں یا یہ چاہتے ہیں کہ ہر ذی شعور فرد اس بار کو اٹھا لینے میں حکومت کا ہاتھ بٹائے۔ یہ بات بھی اس ضمن میں سوچنے کی ہے کہ ایک ذہن کی کوتاہ اور محدود عقل اہم تر مسائل سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نمٹ سکتی ہے یا اجتماعی عقل — ابن خلدون کی اصطلاح میں بات کریں تو یہ چیز بھی اس باب میں دریافت طلب ہے کہ تنہا ایک فرد قوم و ملت کے فخر و مجد کی روایات کو زیادہ عمدگی سے قائم و زندہ رکھ سکتا ہے یا اس غرض کی تکمیل کے لیے پوری امت کو شریک ہونا چاہیے۔ پہلی صورت کو وہ انفرادی المجد کے الفاظ سے یاد کرتا ہے اور اسے حکومت و اقتدار کے زوال کی نشانی قرار دیتا ہے اور دوسری صورت کو اشتراکی المجد کے نام سے پکارتا ہے اور اس کو قوم کی زندگی و بیداری سے تعبیر کرتا ہے۔ جمہوریت کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ ایسی ہیئت حاکمہ کو ترتیب دیا جائے، جو سب کی نمائندہ ہو، جو قانون اور دستور کی بالاتری کو مانتی ہو، اور کسی بھی شخص کو مخصوص مراعات سے بہرہ مند کرنے کی قائل نہ ہو، جو انصاف، عقل اور مشورہ کی اساس پر مبنی ہو۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس کو آسانی سے بدلا جا سکے اور جس کے فیصلوں میں ترمیم کی جا سکے۔ اس نہج کی ہیئت حاکمہ فی نفسہٖ نہ دینی ہے نہ غیر دینی۔ اس کا حال یہ ہے کہ اگر اسے ایسا معاشرہ اپنا لے جو دینی قدروں پر ایمان رکھتا ہے تو اس سے ان اقدار کے فروغ و ارتقا کا کام لیا جا سکتا ہے اور اگر یہ معاشرہ بدقسمتی سے بے دین ہے اور دنیا کے معاملہ میں سوا اپنی عقل و فیصلہ کے اور کسی شئی کو مستند نہیں مانتا تو — جمہوریت کیا، ہر انداز حکومت اس سے الحاد کی اشاعت و ترویج ہی کا کام لیگی۔ یہ درست ہے کہ جمہوریت میں قانون ساز اسمبلی کو قانون وضع کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے۔ مگر جب تک قانون وضع کرنے والے مسلمان ہیں اور اسلام کو اپنا دستورِ حیات مانتے ہیں، یہ

کس طرح ممکن ہے کہ محض جمہوریت کی بدولت غیر دینی قانون وضع کرنے لگیں گے۔ قانون سازی اور تشریع میں جو نازک فرق ہے اس کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے۔ قانون سازی کے معنی یہ ہیں کہ ایک قوم جو اپنی تہذیبی قدروں پر ایمان رکھتی ہے۔ جس کے ذہن میں اپنے آئین و دستور کا ایک واضح نقشہ موجود ہے اور جو اس پوزیشن میں ہے کہ اپنے ہاں کے علمی مآخذ سے پورا پورا استفادہ کر سکے، وہ جب بھی آئین سازی کا کام انجام دے گی تو اس کے معنی اس سے زیادہ نہیں ہوں گے کہ اس نے اپنی انہی قدروں کی تشریح کی ہے اور اس کی روشنی میں پیش آمد مسائل کا حل ڈھونڈا ہے ــــ اس کو اپنی اصطلاح میں اجتہاد کہہ لیجیے۔ ظاہر ہے اجتہاد کے بل پر جن مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے، ان کو تشریع نہیں کہا جا سکتا ہے۔ تشریع کا مطلب یہ ہے کہ انسان پہلے سے کسی عقیدہ کا حامل نہ ہو اور وہ محض عقل اور حیوانی و عمرانی مصالح کے تحت، زندگی کے اصول وضع کرے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی جمہوریہ جب شورائی لائحہ عمل کو اپنائے گی، تو اس کے فکر و اجتہاد کے دائرے نصوص شریعت کے دائروں سے متصادم نہیں ہوں گے۔ محض اس بنا سے اس کو غیر دینی سمجھ لینا صحیح نہیں کہ یہ ایسی حکومت ہے جسے عوام منتخب کرتے ہیں جس کو عوام چلاتے ہیں اور جو عوام کی فلاح و بہبود کی خاطر معرض ظہور میں آتی ہے۔ اس بنا پر لازماً یہ ہیئت حاکمہ قانون سازی میں آزاد ہو گی۔ کیونکہ ان منتخب عوام کو حق ہو گا کہ جس طرح کا چاہیں قانون بنائیں۔ اس طرز استدلال میں منطقی غلطی یہ ہے کہ عوام کے ان منتخب نمائندوں کے بارہ میں پہلے سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ یہ دین کی خالص تر اخلاقی و روحانی قدروں پر ایمان نہیں رکھتے۔ حالانکہ حقیقت یہ نہیں۔ جمہوری نظام میں "عوام" کو جو اہمیت دی جاتی ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ قانون سازی میں خصوصیت سے اس چیز کا خیال رکھا جائے گا کہ اس سے صرف ایک "کلاس" ایک "طبقہ" اور متعین گروہ کے مفادات و ذوق کی ترجمانی نہ ہو، بلکہ پورے معاشرہ کے خیالات، عقائد اور اقدار کی ترجمانی کی جھلک اس میں پائی جائے۔

جمہوریت ہمیشہ اس بات کی پابند ہوتی ہے کہ معاشرہ کی تہذیب و تمدن اور عقائد و افکار کی عکاسی کا فرض انجام دے اور کوئی بھی قانون اس ڈھنگ کا وضع نہ کرے جس سے عدل و انصاف کے عالمگیر تقاضوں کو گزند پہنچے اور عوام اس پر اپنی برہمی اور ناراضی کا اظہار کریں۔ اسی مصلحت اندیشی

میں اس کی بقا ہے اور یوں بھی مصلحت اندیشی وہ زریں اصول ہے جس سے اس کا خمیر اٹھا ہے' اسی حقیقت کو انیسویں صدی کے ایک مفکر THEODORE PARKER نے غلامی کی تردید کرتے ہوئے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

"جمہوریت جس کے قیام کے لیے ہم کوشاں ہیں' ایسی حکومت کو کہتے ہیں جس میں سب لوگ شریک ہوں، جو سب لوگوں کے نمائندہ افراد پر مشتمل ہو اور جس میں سب کی فلاح و بہبود کا برابر خیال رکھا جائے جو عدل اور اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے ناقابل تنسیخ قوانین پر مبنی ہو"[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے جمہوریت کو فروغ دیا، پہلے سے ان کے ذہن میں بھی یہی بات تھی کہ اس ادارہ سے انھیں عدل اور زندگی کی اعلیٰ اخلاقی و دینی اقدار کی تکمیل و ارتقا کا کام لینا ہے — غلامی کو مٹانا ہے اور انسان اور انسان کے درمیان اونچ نیچ کی جو غیر عادلانہ دیواریں چن دی گئی ہیں ان کو گرا کر معاشرہ میں عدل و انصاف کی نعمتوں کو عام کرنا ہے۔ یہ الگ بات ہے، اس کے بعد، مغرب کے زاویہ نظر میں جب مادیت کا رنگ بڑھا اور راسخ ہوا تو جمہوریت بھی مادی خواہشات کی تکمیل و ارتقا کا مؤثر ذریعہ بن گئی۔

جمہوریت علامہ اقبالؒ کے اعتراض کی روشنی میں

جمہوریت پر تیسرا اور آخری اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت میں بقول حکیم الامت اقبالؒ کے سروں کو گنا جاتا ہے تولا نہیں جاتا یعنی صرف کثرت رائے کی بنا پر حق و باطل کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صحیح بات کیا ہے؟ ظاہر ہے اعتراض کی اس نوعیت میں خاصہ وزن ہے۔ اگر معاملہ حق و باطل کی تحقیق و تفحص کا ہو تو اس میں قلت و کثرت کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ دیکھا یہ جاتا ہے کہ کون شخص یا کون گروہ اسلوبِ فکر کے لحاظ سے زیادہ معقول، زیادہ استوار اور زیادہ قرین عقل و دانش ہے اور یہ قطعی ممکن ہے کہ اس صورت میں حق اقلیت میں دائر و سائر ہو اور اکثریت سر بسر باطل ہو۔ لیکن یہاں بات استدلال عقیدہ یا اسلوب فکر سے متعلق نہیں ہے۔ بنیادی بات سیاسی نظام کے بارہ میں کی جا رہی ہے جس میں دائرہ بحث نسبتاً سمٹا ہوا اور محدود ہے۔ یہاں

---

[1] DISCOURSES ON SLAVERY

بجائے خود بحیثیت تجزیہ کی بحیثیت سرے سے غیر متعلق بھی جاتی ہیں۔ کیونکہ کسی بھی جمہوری حکومت کے سامنے سوال یہ نہیں ہوتا کہ حق کیا ہے اور باطل کسے کہتے ہیں یا استدلال کی نوعیت میں کہاں گھپلا یا مغالطہ ہے؟ بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ ملک وملت کی اصلاح، تعمیر اور ارتقا کے لیے کون تجویز یا رائے زیادہ موزوں ہے یا کون رائے اور اقدام ایسا ہے جس کو معاشرہ میں زیادہ سے زیادہ تائید حاصل ہو سکتی ہے۔ ہر ہر اقدام کے لیے جمہور یا اکثریت کی رائے کا احترام کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا سراسر نظم ونسق کا مسئلہ ہے۔ دین، عقیدہ یا فکر کا مسئلہ نہیں۔ دین اور عقیدہ سے متعلق حق وباطل کی بات بلاشبہ قلت وکثرت تعداد کی رہین منت نہیں۔ حق بہرحال حق ہے چاہے اس کا قائل ایک ہی شخص ہو اور پورا معاشرہ اس کا مخالف ہو۔ لیکن جب آپ نظم ونسق کے بارہ میں سوچیں گے تو اس میں فیصلہ کن دلیل کی استواریوں سے کے بجائے موزونیت قرار پائے گی اعتراض کی اس نوعیت میں ہمارے نزدیک ایک منطقی مغالطہ 'مصادرہ علی المطلوب' کارفرما ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو بات 'بجائے خود محل نظر ہے اس کو آپ پہلے ہی قدم پر صحیح مان لیں اور ایک متنازعہ فیہ دلیل کو بطور ثبوت کے پیش کرنے لگیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ بات طے کیے بغیر کہ وہ سر جو کسی مسئلہ کی تائید میں ہل رہے ہیں، فکر وتدبر اور تربیت کی دولت سے کس حد تک بہرہ مند ہیں۔ آپ یہ فیصلہ کیوں صادر کر دیتے ہیں کہ یہ اناڑی، ناتجربہ کار یا کم عقل ہیں اور وہ ایک شخص جو حکمراں ہے یا ایک ٹولہ اور گروہ جس کے ہاتھ میں عنان اقتدار ہے، بہرحال حکمت ودانش کا پتلا ہے۔ حالانکہ یہ عین اغلب ہے کہ حکمران بیوقوف، طالع آزما اور کاروبار سلطنت کے بارہ میں بالکل اناڑی ہو اور یہ لوگ اس سے زیادہ عقلمند، زیادہ مخلص اور زیادہ تجربہ کار ہوں۔

یہ بالکل صحیح دعویٰ ہے اور اقبالؒ اس معاملہ میں بالکل حق بجانب ہیں کہ دو سو گدھے مل کر بھی ایک انسانی عقل پیدا نہیں کر سکتے۔ لیکن سوال یہاں تجرید کا نہیں اطلاق کا ہے۔ سارا جھگڑا یہ ہے کہ گدھا کون ہے؟ ایک انسان زیادہ بیوقوف ہو سکتا ہے یا متعدد انسان۔ ایک شخص کی عقل زیادہ وزن رکھتی ہے یا اجتماعی عقل۔ ہمارے لیے یہ بات مان لینا زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے کہ دو سو اچھے بھلے انسانوں کے مقابلہ میں ایک آدمی کو گدھا تسلیم کر لیں۔ بحث کے اس پہلو کو تاریخ کی اس اٹل شہادت کی روشنی میں دیکھنا چاہیے کہ اقوام عالم میں جب

بھی کسی مطلق العنان حاکم نے اقتدار کے نشہ میں کوئی فیصلہ کیا تو اس کے نتائج تباہ کن ثابت ہوئے اور جب بھی کسی جمہوری ادارہ نے سوچ سمجھ کر کوئی قدم اٹھایا وہ کامیاب رہا۔ مزید برآں تاریخ ہی کی روشنی میں یہ حقیقت بھی اپنی جگہ غور طلب ہے کہ جمہوریت کا نعرہ آخر بلند کیوں ہوا۔ کیوں لوگ بادشاہوں اور مستبد و ظالم حکمرانوں سے بیزار ہو کر سڑکوں پر نکل آئے۔ اس لیے اور محض اس لیے کہ شخصی اقتدار کے سینکڑوں برس کے تلخ تجربے نے انھیں مملکت کے اس فرسودہ نظام سے بیزار کر دیا تھا اور تین سو سال کی قربانیوں کے بعد یہ اس حقیقت کے پا لینے میں کامیاب ہو گئے تھے کہ ایک مطلق العنان اور من مانی کرنے والے شخص کے بجائے پارلیمنٹ یا منتخب مجلس شوریٰ بہر حال زیادہ قابل اعتماد ادارہ ہے۔ جہاں معاملات بحث و تمحیص اور چھان بین کے بعد قومی مصلحت اور موزونیت کی روشنی میں طے ہوتے ہیں جہاں کسی شخص کو بھی یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا کہ من مانی کرے اور اپنی رائے یا ارادہ کو خواہ مخواہ ملت پر ٹھونس دینے کی جرأت کرے کیونکہ یہ وہ ادارہ ہے جہاں فیصلے اس وقت تک قانون و آئین کی شکل اختیار ہی نہیں کر پاتے جب تک غور و فکر کے ان مراحل کو نہ طے کر لیں جو جمہوریت کا خاصہ ہیں۔

ہمارے نزدیک وہ اقبال ہرگز جمہوریت کا مخالف نہیں ہو سکتا، جس نے سلطانی جمہور کی آمد آمد کی خوشخبری سنائی جو ملت کی اجتماعی "انا" کا پاسبان ہے۔ اقبال اگر ؏ "گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو" کی آواز بلند کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے دوسرے سیاق میں یہ بات کہی ہے۔ اقبالؒ یہ کہنا چاہتا ہے کہ وہ مغرب جس نے اس نصب العینی سیاسی ادارہ کے گن گائے تھے، اب خود اس سے منحرف ہو رہا ہے اور اس ادارہ کے ذریعہ اپنی مشئوم استعماری خواہشوں کی تکمیل میں مصروف ہے۔

اقبالؒ اس صورتِ حال یا تضاد کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے اور اپنے اہل وطن سے کہتا ہے کہ مغرب کی اس جمہوریت کے بھرے میں آ کر اپنی خودی اور حریت و انفرادیت کے تقاضوں کو نہ بھول جائیں۔

علامہ اقبالؒ کے اس شعر کے بارہ میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جمہوریت کے دو سبب ہیں۔

ایک اصلی نصب العینی اور صحیح، جو مردانِ حر سے ترکیب پاتی ہے اور اس کے نہ صرف وہ مخالف نہیں بلکہ پر زور حامی ہیں۔ دوسری مغرب کی وہ جمہوریت جو اپنے گھر، اپنے وطن اور اپنی قوم میں تو صحیح انداز سے کام کرتی ہے مگر غلاموں اور مغلوب اقوام میں اس کا جو بھیانک روپ سامنے آتا ہے اس میں وہی نوائے قیصری، وہی جنگ زرگری اور استبداد پنہاں ہوتا ہے جس کی خود دانشورانِ مغرب نے مذمت کی تھی۔ اقبالؒ جب جمہوریت کے خلاف لب کشائی کرتا ہے تو اس سے مراد یہی غیر حقیقی اور انگریز کے چشم و اشارہ پر ناچنے والوں کی جمہوریت تھی جس کی نہ اپنی کوئی رائے تھی اور نہ اپنا کوئی سیاسی شعور اور مطمح نظر تھا، ظاہر ہے اقبالؒ ایسے لوگوں پر بھروسہ کرنے کے لیے کبھی آمادہ نہیں ہو سکتے تھے۔

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حر کی آنکھ ہے بینا

علامہ اقبالؒ کے اشعار کی تشریح و تفسیر سے متعلق لوگ عموماً دو طرح کی غلطیوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ایک تو اقبالؒ کے اشعار کو اس کے تاریخی سیاق اور پس منظر سے ہٹ کر دیکھتے ہیں، دوسرے لوگ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ علامہ اوّل و آخر شاعر ہیں اور شاعر زیادہ حساس ہوتا ہے۔ اس لیے بسا اوقات وہ ان خطرات اور تضادات کو پہلے سے بھانپ لیتا ہے جو آئندہ پیش آنے والے ہیں۔ اقبالؒ نے جب ایک طرف اقوامِ مغرب کی جنگ زرگری اور ہوس استعمار کو دیکھا اور دوسری طرف ان کوششوں پر نظر ڈالی، جو مغلوب قوم کو مطمئن رکھنے کے لیے اس نے کٹھ پتلی جمہوری حکومتوں کے قیام کے سلسلہ میں روا رکھیں تو اسے خطرہ محسوس ہوا کہ ملّت کے سادہ لوح حضرات جو آزادی سے محروم ہیں اور جن کا سیاسی شعور ہنوز خام ہے کہیں اس نام نہاد جمہوریت کے فریب میں آکر اس کو اپنی مشکلات کا آخری حل سمجھ کر مطمئن نہ ہو جائیں اور اس کے خلاف اس جد و جہد کو ترک نہ کر دیں۔ اس بنا پر اس نے ضروری سمجھا کہ اس طرح کی نام نہاد جمہوریت میں جو تضاد اور خطرہ پنہاں ہے اس کو آشکار کر دیں اور بتا دیں کہ اس نہج کی جمہوریت میں بلاشبہ رائے شماری ہوتی ہے، ہاتھ بھی اٹھتے ہیں اور قرارداد کی تائید میں سر بھی ہلتے ہیں لیکن ان کا تعلق اپنے قلب و ضمیر اور شعور و وجدان سے زیادہ آقاؤں کے اشارہ چشم و ابرو سے ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک علامہ اقبالؒ نے جو جمہوریت کی مخالفت کی وہ اس بنا پر نہیں تھی کہ وہ اس کے مقابلہ میں شخصی حکومتوں کے فرسودہ نظام کو زیادہ بہتر سمجھتے تھے بلکہ جمہوریت کے خیر خواہ کی حیثیت سے محض اس بنا پر تھی کہ اس میں کیا خامی پائی جاتی ہے اور کس طرح اس خامی کی بنا پر انگریز کی استعماری مصلحتیں ناجائز فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اس نظام میں سروں کو گنا جاتا ہے تولا نہیں جاتا تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ جمہوریت میں اس انداز سے اہتمام کرنا چاہیے کہ اس میں آراء کو گننے کے ساتھ ساتھ تولا بھی جا سکے — یہ نہیں کہ سرے سے یہ نظام ہی چھوڑ دینے کے لائق ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جو شخص تنقید کرے۔ وہ مخالف ہی ہو۔ مغرب میں جب جمہوری اداروں کی داغ بیل پڑی تو جمہوریت کے بہت بڑے حامی ڈین رالف انج RALPH INGE نے سب سے پہلے قریب قریب انہی الفاظ میں جمہوری اداروں پر تنقید کی تھی اور کہا تھا

DEMOCRACY IS ONLY EXPERIMENT IN GOVERNMENT, AND IT HAS THE OBVIOUS DISADVANTAGE OF MERELY COUNTING VOTES INSTEAD OF WEIGHING THEM.[1]

---

[1] ڈکشنری آف کوٹیشنز عنوان ڈیموکریسی

باب ۸

اقتصادیات میں اسلام کا موقف

مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے کی آسان صورت

اسلامی نقطہ نظر سے ہم اقتصادیات کی کس تعبیر کو اسلام کی تعلیمات اور فلسفہ کی رو سے صحیح قرار دے سکتے ہیں یا وہ کون اقتصادی قدریں ہیں جن سے اسلام کا اقتصادی مزاج ترکیب پاتا ہے یہ مسئلہ خاصہ پیچیدہ اور پہلودار ہے۔ دوسرے لفظوں میں اشکال کی یہ نوعیت بیک وقت انسانی بھی ہے اور تہذیبی، سیاسی اور اقتصادی بھی۔ اس کو سلجھانے کا بہترین طریق یہ ہے کہ فن و اصطلاح کی باریکیوں سے ہٹ کر اور بحث و نزاع کے مختلف فیہ رخوں سے قطع نظر کر کے ہم سب سے پہلے اس کو فہم و تعبیر کی اس سادہ سطح پر لے آئیں جہاں ہر کوئی اس کی حقیقت کو جان بوجھ سکے اور بغیر کسی جھمیلے میں پڑے اور مغالطہ کا شکار ہوئے یہ معلوم کر سکے کہ اس اشکال کا حل کیا ہے؟ اور جب اشکال اور اس کا حل معلوم ہو جائے تو پھر ہم اس بات کا جائزہ لیں کہ موجودہ دنیا میں جو اقتصادی نظام رائج ہیں ان میں کون معقول ہے، کون اقتصادی نظام کو آگے بڑھانے والا ہے، یا کون اس عصر کے تاریخی دھاروں کے ساتھ چلنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے اور کون ایسا ہے جو اس حل کی تائید فراہم کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ اس حل کو ہم کس طرح اپنا سکتے ہیں اور کس طرح اس میں اسلامی فکر اور اسلامی روح کی تخلیقی نادرہ کاریوں کو سمو سکتے ہیں۔ یہ ہم اس لیے کہتے ہیں کہ کسی بھی مسئلہ کے حل و کشود کے لیے ہم محض تقلید کے قائل نہیں۔ ہمارے دین میں فروع و جزئیات کی توسیع اور ارتقا کے اپنے پیمانے ہیں جن کو اختیار کیے بغیر تہذیب و ثقافت کی بوقلمونیوں کو ہم اپنا نہیں کہہ سکتے۔ ہمارے نزدیک کسی بھی فلسفہ یا تصور کو جوں کا توں مان لینا خوبی نہیں۔ خوبی یہ ہے کہ اس میں ہماری طرف سے کچھ اضافے رونما ہوں، اس

میں ہم اپنا رنگ بھریں اور اسلام کی ان جمالیاتی اور روحانی قدروں سے اس کو آشنا کریں، جو اس کے حسن وافادیت کو چار چاند لگا دینے کا موجب ہوں تقلید مردہ قوموں کا شیوہ ہے، اس کے معنی مایوسی کے ہیں، زندہ قومیں فکر واختراع کے عمل سے کبھی بھی محروم نہیں ہوتیں۔

اشکال کی نوعیت 'کیا سب انسانوں کی ضروریات یکساں احترام کے لائق ہیں'

زیر بحث اشکال کی وہ کون سی سادہ اور عام فہم سطح ہے۔ جہاں یہ اشکال اشکال نہیں رہتا اس کو معاشرہ کے موجودہ تضاد میں تلاش کرنے کی کوشش کیجیے۔ سوال یہ ہے کہ جب تمام انسان شرف انسانیت میں برابر ہیں جب سب کی ضروریات یکساں احترام کے لائق ہیں۔ یعنی جب ہر شخص کی ذہنی اور جسمانی توانائیوں کی پرورش کے لیے عمدہ غذا درکار ہے، جب سب کو ایسے صحت مند ٹھکانہ کی ضرورت ہے کہ جس میں وہ زندگی کے دن اطمینان سے گزار سکے۔ جب اس کی صحت مناسب دوا اور علاج کی سہولتوں سے بہرہ مندی کی طالب ہے اور سب کی روحانی واخلاقی یا فنی تربیت اس بات کی متقضی ہے کہ اس کے لیے بغیر کسی امتیاز کے دانشگاہوں کے دروازے کھلے رہیں تو پھر یہ کیا اندھیر ہے کہ ہمارے ہاں ان حقائق سے قطع نظر ایک ہی انسانی معاشرہ دو مختلف خانوں میں بٹا ہوا ہے اور ایک ہی تصویر کے دو متضاد رخ نمایاں ہیں۔ ایک گروہ کو نہ صرف زندگی کی تمام سہولتیں حاصل ہیں بلکہ وہ تعیش اور تمول کے اس مقام پر فائز ہے کہ جہاں دولت کی فراوانی اس کو اخلاق کے حدود سے تجاوز کر کے گناہ ومعصیت کی وادیوں میں لا ڈالتی ہے اور دوسرا گروہ نانِ شبینہ تک کا محتاج ہے۔ ایک گروہ سر بفلک محلات اور بڑی بڑی کوٹھیوں میں براجمان ہے اور دوسرے کو تنگ وتاریک کوٹھڑی بھی میسر نہیں۔ ایک گروہ کو اعلیٰ سے اعلیٰ طبی سہولتیں حاصل ہیں اور دوسرا گروہ بیماری کی حالت میں ایڑیاں رگڑ رگڑ کر گھلنے اور جان دے دینے پر مجبور ہے۔ ایک کے لیے بیرونی ممالک کی اونچی سے اونچی یونیورسٹیوں کی آغوش وا ہے اور دوسرا اتنی سکت بھی نہیں رکھتا کہ ابتدائی تعلیم کے مرحلے ہی طے کر سکے۔ دریافت طلب بات یہ ہے کہ انسان اور انسان میں درجہ اور منصب کے ان مہیب فاصلوں کے لیے کیا وجہ جواز پائی جاتی ہے۔ زندگی کے اس تفاوت میں ستم ظریفی کا یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ اسی طبقے کے مقدر میں محرومیوں کی یہ داستان رقم ہوئی

ہے جس کے دست جمال آشنا نے تہذیب و تمدن کی طرفہ طرازیوں کو جنم دیا ہے جس کی محنت اور عرق ریزی سے زندگی کے شگوفے اور پھول جھکے ہیں جس نے اپنے خون سے اس دبستان کی آبیاری کی ہے۔ جو جان کو جوکھوں میں ڈال کر دیوہیکل مشینوں سے نبرد آزما ہوا ہے جس نے کڑاکے کے جاڑوں اور قیامت کی تپش سے لڑنے میں ساری عمر گزار دی ہے اور جس نے زمین کے سینہ کو چیر کر اولاد آدم کے لیے عمدہ اور لذیذ کھانوں کا اہتمام کیا ہے اور فائز المرام گروہ وہ کاہل اور احدی ہے جو ہاتھ پر ہاتھ دھرے قالین اور صوفوں پر بیٹھ کر محض ٹرک چالبازی اور ہشیاری سے دولت کے تمام ذرائع پر قبضہ جمائے ہوئے ہے۔

مسئلہ کا قابل فہم حل

ظاہر ہے معاشرہ میں یہ خلل، یہ تضاد اور ذوق و امتیاز کی یہ ہولناک دیواریں انسانیت کو دو حریف گروہوں میں تقسیم کیے ہوئے ہیں تو یہ محض بحث و اتفاق کی کارفرمائی نہیں۔ یہ نظام معیشت کا بگاڑ اور عدل و انصاف کے قاعدوں سے انحراف ہے اور اس کا سادہ اور قابل فہم حل یہی ہے کہ معاشرہ کو از سر نو عادلانہ اساس پر ترتیب دیا جائے تاکہ اس میں ناہمواری کی یہ خرابیاں نہ رہیں۔ دولت اور ذرائع دولت کی تقسیم اس اسلوب سے ہو کہ سب کی ضروریات زندگی پوری ہوں، سب کو صحت بخش غذا ملے۔ سب کا اپنا ٹھکانا ہو، سب علاج معالجہ کی سہولتوں سے بہرہ مند ہوں اور کوئی گروہ اس پوزیشن میں نہ ہو کہ انسان کے ان بنیادی حقوق کو غصب کر سکے۔

یہ ٹھیک ہے کہ سب انسان ذہن و فکر اور کارگزاری کے اعتبار سے یکساں مرتبہ کے حامل نہیں۔ نہ تعلیم و تربیت کے لحاظ ہی سے سب برابر ہیں صلاحیت کار اور ذہن کا یہ اختلاف بالکل قدرتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اس اختلاف کی بنا پر ان لوگوں کی کارگذاری کا صلہ بہرحال ان لوگوں سے زیادہ ہونا چاہیے، جو ان صلاحیتوں سے محروم ہیں۔

قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ۔ (زمر: ۹)

ہر شخص کو بنیادی ضروریات سے بہرہ مند ہونا چاہیے

کوئی بھی معقول انسان اس صورت میں مساوات کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ مطالبہ صرف یہ ہے کہ جب انسان بشرف انسانیت میں برابر ہیں اور جب ان کی مادی ضروریات

بھی یکساں ہیں تو کیوں نہ ان بنیادی ضروریات کی حد تک سب کو برابر کی آسائشیں حاصل ہوں۔ سوال فرق و تفاوت کو نظر انداز کرنے کا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ تفاوت کا آغاز کس نقطہ سے ہو۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک اچھی غذا، مناسب طبی امداد، اچھے مکان اور اونچی تعلیم کے امکانات کا تعلق ہے اس میں تو کسی شخص سے امتیازی سلوک روا نہیں رکھنا چاہیے۔ اس کے علاوہ ہر شخص کو اس کی قابلیت اور صلاحیت کار کے مطابق صلہ بھی ضرور ملنا چاہیے۔ ان دونوں باتوں میں نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہیں بلکہ یہ عدل و انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے کہ ہر ہر شخص کو وہ سب کچھ ملنا چاہیے جس کا وہ فطری طور پر، انسان ہونے کی حیثیت سے حق دار ہے اور وہ سب کچھ بھی عطا ہونا چاہیے جس کا یہ اپنی قابلیت، محنت اور کارگزاری کے لحاظ سے سزاوار ہے۔ یہ دونوں حقیقتیں اپنی جگہ اتنی واضح، اہل اور صحیح ہیں کہ ان میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں۔ یعنی جہاں فطرت نے تمام انسانوں کی ضروریات کا یکساں احترام ضروری ٹھہرایا ہے اور تمام انسانوں کو یکساں شرف انسانیت سے نوازا ہے۔ وہاں سب میں قابلیت، استعداد اور تربیت کا فرق بھی قائم رکھا ہے ـــ اس لیے جہاں یہ ظلم ہے کہ معاشرہ کا ایک حصہ تو دنیا بھر کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائے اور دوسرا حصہ جو بھاری اکثریت میں ہے، زندگی کی ابتدائی ضروریات تک کو پورا کرسکنے کی استطاعت سے محروم ہو وہاں یہ بھی ظلم ہے کہ کسی شخص کے ساتھ اس کی قابلیت اور صلاحیت کار کے مطابق سلوک نہ روا رکھا جائے۔

بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنا کیونکر ممکن ہے، منصوبہ بندی کی اہمیت

جب یہ بات فہم و فکر کی گرفت میں آچکی کہ موجودہ معاشرہ کس معاشی تضاد میں گرفتار ہے اور اس کا کیا حل پذیرائی کے قابل ہے تو اب صرف یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ اقتصادیات کا یہ منصفانہ نقشہ کیونکر ترتیب پذیر ہو جو اس حل کو عملی شکل میں ڈھال دے، جو انسانی حقوق کی حفاظت کا ذمہ لے، جو فرق و امتیاز کی غیر طبعی اور غیر انسانی دیواروں کو گرا دے، جو کھوئے ہوئے شرف انسانی کو پھر سے لوٹا دینے کا ضامن ہو، جو ہر شخص کے لیے بنیادی ضرورتوں کی فراہمی کا کفیل قرار پائے اور ہر شخص کے ساتھ اس کی صلاحیت کار کے مطابق سلوک روا رکھنے کی ذمہ داری قبول کرے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ

جو سادے اور سمجھ میں آنے والے اقتصادی تصور پر مبنی ہو۔

جب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا کہ موجودہ معاشرہ میں شدید اقتصادی ناہمواری ہے اور یہ کہ اس کا بہر حال تدارک ہونا چاہیے تو اس حقیقت کے پا لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آنی چاہیے کہ یہ غیر منصفانہ ناہمواری اور حدود امتیاز کا یہ ہولناک فرق، محض اس بنا پر معاشرہ میں ابھرا ہے کہ ذرائع پیداوار MEANS OF PRODUCTION پر صرف ایک ہی طبقہ قابض ہے۔ اور معاشرہ کی عظیم اکثریت مجبور ہے کہ ان کے ظلم و استحصال کے سامنے سر تسلیم خم کر دے — اور اگر معاشیات کو اس نہج سے ترتیب دیا جائے کہ دولت اور اس کے ذرائع پر ایک ہی طبقہ قابض نہ رہے بلکہ پوری ملت اس میں شریک ہو اور اجتماعی ملی سطح پر سرمایہ کی منصوبہ بندی (PLANNING) کی جائے تو ناہمواری کی موجودہ شکل باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ملت اس پوزیشن میں ہو گی کہ سب کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ ملت کی تعلیم، تربیت اور تہذیب و ثقافت کے ارتقاء کے لیے اقتصادی لحاظ سے وہ کس حد تک آزاد ہے۔ مکمل اور سائنٹفک منصوبہ بندی کے بغیر معاشرہ کی ناہمواریوں کو دور کرنا ناممکن ہے اور مکمل اور سائنٹفک منصوبہ بندی اس بات کی متقضی ہے کہ ذرائع پیداوار پر بڑی حد تک ملت کو قابو حاصل ہو تاکہ وہ ملی مصلحتوں کے مطابق اس کو صرف کر سکے اور اگر ایسا نہیں ہو پاتا اور سرمایہ بہر حال چند ہاتھوں، چند خاندانوں کو طبقوں ہی میں سمٹ کر رہ جاتا ہے تو پھر معاشرہ میں ناہمواری اور تضاد کا رہنا ناگزیر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وہی طبقے تو ہوں گے جو زندگی کا تانا بانا تیار کریں گے۔ ایک حکومت جو منصوبہ بندی کی خواہاں ہو گی۔ لیکن ذرائع پیداوار پر قابض نہ ہونے کی وجہ سے یہ اس لائق نہیں ہو گی کہ اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کر سکے اور دوسرے سرمایہ دار جو یہ چاہیں گے کہ ان کا سرمایہ اور بڑھے اور ان کی دولت اور اثر و رسوخ میں اور اضافہ ہو۔ اغراض و مقاصد کے اس اختلاف کا یہ منطقی نتیجہ نکلے گا کہ معاشرہ میں ناہمواری، ظلم اور استحصال کی کوششیں بغیر کسی روک ٹوک کے بدستور جاری رہیں گی۔

جب معاشرہ کا موجودہ اشکال واضح ہو گیا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس کو حل کرنے کی معقول شکل کیا ہے؟ تو اب بحث و نظر کی عنان کو اس سوال کی طرف موڑ دینا مناسب ہو گا کہ وہ کون

اقتصادی نظام ہے جو اس حل کو پیش کرتا ہے اور یہ کہ اس میں فوائد اور نقائص کا تناسب کیا ہے۔ کون نظام اس لائق ہے کہ معاشرہ کو آگے بڑھا سکے۔ موجودہ عصری تقاضوں کو پورا کر سکے۔ ناہمواری اور تضادات کو دور کر سکے اور تہذیبی اور انسانی نقطۂ نظر سے زیادہ معقول اور زیادہ مفید ثابت ہو سکے۔

موجودہ دور کے دو معاشی نظام سرمایہ داری اور اشتراکیت بغیر کسی اختلاف اور موشگافیوں میں پڑے ہم دو ہی معاشی نظاموں کی نشاندہی کر سکتے ہیں، جو آئندہ چل کر ہماری جانچ پرکھ اور تنقید، تفحص کا ہدف بن سکتے ہیں۔ سرمایہ داری (CAPITALISM) اور اشتراکیت (SOCIALISM) یہی وہ مختلف مدارس فکر ہیں جن کے باعث آج دنیا دو حریف کیمپوں میں بٹی ہوئی ہے اور جن میں ایک کو بہر حال مشروط یا غیر مشروط پر مسائل زیر بحث کے حل و کشود کی خاطر منتخب کیا جا سکتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم بحث و نظر کی گہرائیوں میں اُتریں۔ اس مرحلہ پر اس سوال کا جواب دے دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ کیا اسلام کا اپنا کوئی معاشی نظام نہیں ہے اور کیا ہم اسے تیسرا معاشی نظام نہیں قرار دے سکتے۔ جب ہم معاشی نظام کا ذکر کریں گے اور اس سلسلہ میں سرمایہ داری اور اشتراکیت کا نام لیں گے تو قدرتاً یہ سوال اُبھر کر سامنے آئے گا کہ اس سلسلہ میں اسلام کے معاشی نظام کو کیوں نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اس سوال میں وزن اس وقت اور بھی بڑھ جاتا ہے جب ہم اسلام کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ ایک جامع مذہب ہے اور اس میں زندگی کے تمام مسائل کا حل موجود ہے۔

اسلام کا جامعیت سے متصف ہونا کن معنوں میں ہے؟ جب ہم اسلام کے بارہ میں جامع دین کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس میں تمام انسانی اشکالات کا حل موجود ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ اس میں ہر ہر سوال کا پہلے سے ڈھلا ڈھلایا (READY-MADE) جواب موجود ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں اصولی طور پر ان تمام قدروں کی وضاحت کر دی گئی ہے جن کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل پر غور و فکر ہو سکتا ہے اور ہر ہر دور میں تعبیر و تشریح کی ایسی شکل اختیار کی جا سکتی

ہے جو اس عصر کی روح کے عین مطابق ہو۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس میں پہلے سے فکر و اجتہاد کی وہ تمام تر بنیادیں پائی جاتی ہیں جن پر تہذیب و تمدن کے عزفوں کی تعبیر تو ممکن ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ فقہ، تصوف اور علم الکلام ایسے اہم مضامین جن کی تکمیل وارتقا کے لیے انسانی فکر و اجتہاد کو تین چار سو سال تک مصروف رہنا پڑا، اس کے مضمرات میں پہلے سے موجود تھے۔ یعنی اس کا فقہ کی اساس اپنی ہے۔ تصوف کی بنیاد اپنی ہے اور علم الکلام کا سرچشمہ اپنا ہے اور یہ تمام علوم اسلام کے اپنی اندرونی تقاضوں کے بل پر ابھرے اور پروان چڑھے ہیں۔ بیرونی محرکات کے نتیجے کے طور پر یہ معرض وجود میں نہیں آئے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آفتاب اسلام کی ضوفشانیوں کا دائرہ ابھی مکمل نہیں ہوا۔ اس میں ہنوز متعدد آفتاب پنہاں ہیں جنھیں سیاست، تمدن اور اقتصادیات کے افلاک پر چمکنا اور دنیا کو نئی روشنی سے آشنا کرنا ہے۔

یعنی اسلام ان معنوں میں جامع دین ہے کہ اس میں فکر و اجتہاد کی گنجائشیں کبھی ختم نہ ہونگی اور ہر ہر زمانہ میں، تازگی اور تجدید کا عمل جاری رہے گا اور اہل علم و دانش اپنے اپنے دور کے مسلمات اور تقاضوں سے نمٹنے کے لیے اس بحر ناپیدا کنار میں غواصی کر سکیں گے اور نئے نئے موتیوں سے اپنا دامن طلب بھر سکیں گے۔ اسلام کے جامع اور مکمل دین کے معنی یہ کبھی نہ تھے کہ انسانیت اور معاشرہ کو جتنا آگے بڑھنا تھا بڑھ چکا اور ارتقائے حیات سے متعلق جتنے سوالات پیدا ہونا تھے پیدا ہو چکے اور ان تمام سوالات کا بنا بنایا جواب کتاب و سنت کے دفاتر میں تعین کے ساتھ موجود ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اجتہاد و بصیرت کے لیے تمام امکانات موجود ہیں، جن سے ہر ہر دور کے مجتہدین استفادہ کر سکتے ہیں اور فقہ، اصول، تصوف، علم الکلام، سیاست اور اقتصادیات کے مسائل حل کر سکتے ہیں —— دین جامع کی اصطلاح۔ دراصل اس معنی کے اظہار کے لیے وضع ہوئی کہ اس میں روح و جسم، فرد و معاشرہ اور دین و دنیا کے معاملہ میں وہ دوئی یا ثنویت (DUALISM) پائی نہیں جاتی، جو راہبانہ مذاہب کا طرہ امتیاز ہے بلکہ اس کے برعکس اس کی افادیت کا دائرہ زندگی کے تمام گوشوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس مختصر وضاحت کے بعد سرمایہ داری اور اشتراکیت کے مقابلہ میں اسلام کا موقف اس طرح متعین ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت معاشی نظاموں کے مقابلہ میں حریف کی نہیں حَکم یا منصف

کی ہے لہٰذا اسے ان دونوں نظام ہائے فکر پر تنقیدی نظر ڈالنا ہے اور یہ دیکھنا ہے کہ ان میں کس کو کس حد تک اور کن شرائط کے ساتھ ہمیں قبول کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ فن اور اصطلاح کی زبان میں ہم اسلام کو اس بنا پر مخصوص اقتصادی نظام قرار نہیں دیتے کہ اسلام کا تعلق کسی فن سے زیادہ زندگی کے حقائق سے ہے، اخلاق و سیرت سے ہے، روح و باطن اور تعلق باللہ سے ہے اور اقتصادیات محض ایک سائنس ہے پھر جس طرح ریاضی اور ٹیکنالوجی کی تعلیم اسلامی اور غیر اسلامی کے دو خانوں میں بے معنی ہے۔ اسی طرح اقتصادیات کی تقسیم بھی اسلامی اور غیر اسلامی کی اصطلاحوں میں بے معنی ہے۔ البتہ جس طرح طبیعیات، ریاضی اور ٹیکنالوجی کے بعض نتائج اور انکشافات کو ہم اسلامی نقطہ نظر سے جانچتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ ان سے کائنات کے بارہ میں ہمارے افکار کس حد تک متاثر ہوتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح ہم اقتصادیات کے موجودہ نظریات کے بارہ میں بھی سوچیں گے کہ ان میں کون اسلامی روح انسانیت، یا نظریہ توحید اور عدل و اخوت کے زیادہ قریب تر ہے اور ہم کس طرح اس کو اسلامی سانچے یا اسلامی رنگ اور روپ میں پیش کر سکتے ہیں۔

نظام سرمایہ داری کا آغاز اور تہذیبی ترقی

سرمایہ داری کا آغاز ہزاروں برس پھیلے ہوئے جاگیردارانہ نظام کے اس مرحلہ سے ہوتا ہے جب اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی میں مغرب میں صنعتی انقلاب رونما ہوتا ہے۔ جب زرعی تہذیب کے بطن سے ایک نئے عہد کی داغ بیل پڑتی ہے جب تہذیب ہرے بھرے کھیتوں سے نکل کر، عالیشان کارخانوں اور فیکٹریوں میں داخل ہوتی ہے۔ زرعی تہذیب نے جہاں بڑے بڑے فلسفوں اور مذہبی اداروں کو جنم دیا وہاں دو معزز انسانیت برائیاں بھی بطور یادگار کے چھوڑیں۔ غلامی اور بادشاہت ــــ اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے نظام سرمایہ داری نے جاگیرداروں کی چھوڑی ہوئی ان دو نشانیوں کو نہ صرف سینے سے لگائے رکھا بلکہ ان کو جلا دی۔ نیا رنگ ڈھنگ بخشا اور ایسے حسین طریق سے دنیا والوں کے سامنے پیش کیا کہ سب اس کو ہنسی خوشی گوارا کرنے لگے۔

جس طرح اپنے عہد میں جاگیرداروں کا ترقی پسندانہ کردار رہا ہے، اسی طرح سرمایہ داری نے بھی گزشتہ دو تین صدیوں میں کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس وقت

تہذیب و تمدن کا جو بھی شکوہ و جلال ہے، سائنس اور علوم و فنون میں جو بھی حیرت انگیز ترقیاں ہوئی ہیں، سب اسی نظام کا کرشمہ ہے، تو اس میں ذرہ بھر مبالغہ نہ ہوگا۔ یہ کارخانوں کی اونچی اونچی چمنیاں، بنکوں کی عظیم الشان عمارتیں، پوری دنیا میں پھیلا ہوا وسیع تر مواصلات کا نظام، بنگلے، کوٹھیاں، رہن سہن میں سلیقے اور شائستگی کا احساس اور برق و کہربا کی ضیا افروزی کس کس چیز کو گنا جائے گا۔ ان سب کو سرمایہ اور دولت کی فراوانیوں نے پیدا کیا ہے۔ کیونکہ اگر سرمایہ کثیر مقدار میں جمع نہ ہوتا اور پھر یہ سرمایہ مزید سرمائے کو جنم دینے کی باقاعدہ صورت اختیار نہ کرتا تو ظاہر ہے تہذیب و تمدن کے یہ عظیم منصوبے کبھی پروان نہ چڑھتے ـــ اس نظام نے یورپ کے بنیوں کو یہ نکتہ سمجھا دیا تھا کہ سرمایہ، سرمایہ کو پیدا کرتا ہے، بڑھاتا ہے اور ترقی کی اس منزل تک پہنچا دیتا ہے، جہاں تھوڑی سی توجہ سے، یہ آپ سے آپ پھلتا پھولتا اور وسعت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ مغرب نے اس نظام کی بدولت جب جاگیرداری کے رسم و رواج سے چھٹکارا پایا اور دولت و زر کے معجزوں کو آزمایا، اور یہ دیکھا کہ اس کی وجہ سے ان کے اقتدار و استنفار کا دائرہ روز بروز پھیل رہا ہے تو اس کی تائید میں فلسفہ، اجتماعیات اور ریاضی و منطق کے دروازوں پر دستک دی، اور تھوڑے ہی عرصہ میں اس کی تائید میں دلائل و براہین کا انبار لگا دیا ـــ ولیم پٹی (۱۶۲۳، ۱۶۸۷) آدم سمتھ (۱۷۲۳، ۱۷۹۰) اور ڈیوڈ ریکارڈو (۱۷۷۲، ۱۸۲۳) نے اس کو ایک خاص نظام کی شکل میں ڈھالا اور اس کے اغراض و مقاصد اور اصول و فروع کو ترتیب دیا۔

سرمایہ دارانہ نظام کی اساس، کاروبار کی آزادی اور اس کے عملی نتائج

اس کی بنیاد اس نظریہ پر استوار ہے کہ ہر شخص کو اختیار ہونا چاہیے کہ وہ جس طرح چاہے سرمایہ کا استعمال کر سکے اور نفع آفرینی کے جس جس انداز کو مناسب سمجھے، کاروبار میں آزادانہ اس کو استعمال میں لا سکے۔ آزادی کاروبار (LAISSEZ-FAIRE) کا یہ اصول بظاہر نہایت معقول اور جمہوری نظر آتا ہے مگر معقولیت اور جمہوریت کی یہ جھلک صرف نظریہ ہی کی حد تک سمجھ میں آنے والی ہے، جب اس پر عمل ہوتا ہے تو نتیجہ اس کے برعکس نکلتا ہے۔ یعنی وہ لوگ جن کے پاس زیادہ سرمایہ ہے وہ پہلے مقابلہ (COMPETITION) کے ذریعہ اور پھر اجارہ داری (MONOPOLY) قائم کر کے چھوٹے سرمایہ کاروں کو میدان سے نکال باہر کرتے ہیں اور اس طرح

سرمایہ کاری کی تمام کی صلاحیتیں، چند خاندانوں اور گروہوں میں سمٹ کر رہ جاتی ہیں اور انسانوں کی باقی عظیم اکثریت مجبور ہو جاتی ہے کہ وہ اجرت پر کام کرے اور اپنی ذہنی اور جسمانی توانائیوں کو روز کی روٹی کے عوض بیچ ڈالے۔ مقابلہ اور اجارہ داری نظام سرمایہ داری کے وہ ضروری لوازم ہیں جن سے چھٹکارا پانا محال ہے۔ اس سے اتنا فائدہ تو بلاشبہ حاصل ہوتا ہے کہ پیداوار کی نوعیت نسبتاً زیادہ بہتر ہو جاتی ہے، لیکن اس سے چھوٹے سرمایہ کار تباہ ہو جاتے ہیں، بے کاری بڑھ جاتی ہے اور دولت کی فراوانیاں اقتدار اور اختیار کے فوائد گھوم پھر کر بڑے سرمایہ کاروں کی جھولی میں آگرتے ہیں اور یہ اپنے وسیع تر ذرائع اثر و نفوذ کی بدولت اس پوزیشن میں ہوتے ہیں کہ انسانی آبادی کی بہت بڑی اکثریت کی آزادی کو اس حقیر معاوضہ کے بدلے خرید لیں جو بمشکل ان کو زندہ رکھ سکے۔ ان حالات میں یہ ناممکن ہوتا ہے کہ کارکنوں کا یہ گروہ تہذیب و تمدن کی آسائشوں سے پورا پورا فائدہ اٹھا سکے۔ کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام ان کو زندگی کے جس بھنور میں ڈال دیتا ہے اس سے یہ نکل ہی نہیں سکتے اور یہ سوچ ہی نہیں سکتے کہ کسی نہ کسی طرح پیٹ بھر لینے کے علاوہ بھی کوئی تہذیبی، ذہنی، اخلاقی تقاضا ہے جس کی تکمیل ضروری ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام میں یہ صورتِ حال اس غلامی کی ترقی یافتہ شکل ہے جس کو جاگیرداری نظام نے بطور ورثہ کے چھوڑا تھا۔ یعنی پرانے زمانے میں جس طرح غلام شب و روز مالک کے فائدہ کے لیے کام کرتا تھا، اسی طرح اس دور میں، کارکن اور مزدور، کارخانہ دار کے بنک بیلنس کو بڑھانے اور اس کی تجوریوں کو مال و دولت سے بھرنے کی غرض سے محنت شاقہ کرنے پر مجبور ہوتا ہے لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام یکسر جامد اور غیر متغیر نظام ہے یا اس کا مزاج اور فطرت غیر متبدل ہے۔ جب سرمایہ، اجارہ داری کے خانہ میں داخل ہوتا ہے یا بہت سی اجارہ داریاں مل کر ایک بڑے اجارہ دارانہ نظام معیشت میں منسلک ہوتی ہیں تو اس کی فطرت اور کردار میں پیچھے سے اجتماعیت اور اشتراکیت کے عناصر آ داخل ہوتے ہیں۔ یعنی اس صورت میں سرمایہ بھی حدود سے نکل کر نسبتاً زیادہ وسیع دائرے میں تگ و تاز شروع کر دیتا ہے۔

سرمایہ کاری کے ارتقا کا یہی وہ پہلو ہے کہ جس کا ٹائن بی نے یہ کہہ کر اعتراف کیا ہے کہ "سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقا نے مجبور کر دیا ہے کہ ہم اشتراکیت کو کسی نہ کسی رنگ

میں تسلیم کرلیں [1] " برٹش لیبر پارٹی کے ایک لیڈر جان سٹریچی نے بھی اس حقیقت کو مانا ہے کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام نے اشتراکی خو بو کو اپنا لیا ہے [2] ۔ بات یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی تعمیر و ترقی میں چونکہ اصولاً یہ جذبہ کام کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ وسائل کے بل پر زیادہ سے زیادہ دولت حاصل کی جائے اس لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ سرمایہ کاری کی انفرادی صلاحیتوں کو کسی ایک اجتماعی نظام معیشت میں منسلک کیا جاتے اور پھر جب متعدد مالی ادارے اور اجارہ دارانہ طبقے ایک تنظیم کی شکل اختیار کر لیتے ہیں تو اس ادارہ اور تنظیم کا مزاج اور کردار آپ سے آپ بدل جاتا ہے ۔ اب صورت حال یوں بدل جاتی ہے کہ بجائے ایک خاندان اور ایک گروہ کے متعدد مالی ادارے ، مل جل کر وسیع پیمانے پر سرمایہ اور پیداوار کی منصوبہ بندی کرتے ہیں ۔ یعنی سرمایہ اور پیداوار میں ایک طرح کی اجتماعیت اور اشتراکیت ابھر آتی ہے ۔

اصلاحات کی نوعیت اور اس کے اثرات

ان حالات میں چونکہ سرمایہ دارانہ نظام کی گرفت زیادہ مضبوط ہو جاتی ہے اس لیے سرمایہ اور مزدور کے مابین رابطہ و تعلق کی نوعیت میں ، تضاد بھی زیادہ واضح اور قوی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سرمایہ دار کے رویہ میں لچک پیدا ہوتی ہے اور نام نہاد اور حد درجہ ناکافی اصلاحات کی داغ بیل پڑتی ہے ۔ یعنی مزدوروں کے اس حق کو اصول کی حد تک تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ اجرت کے علاوہ نفع میں بھی ان کا حصہ ہے ، چنانچہ انھیں باقاعدہ بونس دیا جاتا ہے ۔ ان کے لیے گریجوٹی اور انشورنس کا اہتمام کیا جاتا ہے اور بعض ترقی یافتہ ممالک میں تعلیمی اور طبی سہولتوں کی فراہمی کے ساتھ کچھ شیئرز بھی ان کے لیے مخصوص کر دیے جاتے ہیں ۔ لیکن ان سب تبدیلیوں کا فائدہ آخر آخر میں سرمایہ داروں کی تنظیم ہی کو پہنچتا ہے ۔ اور اناروں اور انار (؟) سرمایہ میں سے چند سکے اگر کارکنوں کی جیب میں جاتے ہیں یا چند سہولتوں سے یہ بہرہ مند ہوتے ہیں تو اس کی بہت بڑی مقدار بہرحال ، سرمایہ داروں کے کھاتہ ہی میں جمع ہوتی ہے ۔

---

[1] یو ۔ ایس ۔ نیوز اینڈ ورلڈ رپورٹ ۔ مارچ ۳۰ ۱۹۶۴ء صفحہ ۸۰

[2] کنٹمپریری کیپٹلزم مطبوعہ لندن ۱۹۵۴ء صفحہ ۹۷

سرمایہ دارانہ نظام اس وقت زیادہ بھیانک روپ دھار لیتا ہے، جب حکومت اس کی سرپرستی اختیار کر لیتی ہے اور ذرائع پیداوار کے دروبست پر اس کا تسلط قائم ہو جاتا ہے۔ یہاں اس نکتہ کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ معاشرہ میں چونکہ حقیقی انقلاب رونما نہیں ہوتا اور طبقاتی شعور واضح اور متعین شکل اختیار نہیں کر پاتا۔ اس لیے یہ حکومت ملک کے اندر ابھرنے والے تضادات کو رفع کرنے میں تو کیا کامیاب ہو سکتی ہے۔ الٹے اس کے استحصال کا دائرہ دوسرے ممالک تک وسیع ہو جاتا ہے اور اس طرح وہ جارحانہ حکومت کے بطن سے امپرلزم جنم لیتا ہے جو کمزور ممالک میں اپنے استعمار اور اثر و رسوخ کا اس غرض سے جال پھیلا دیتا ہے تاکہ یہ ممالک اس کے لیے خام مال مہیا کر سکیں اور اس کی مصنوعات کی برآمدات کے لیے بہترین منڈی ثابت ہو سکیں۔

اس کی تہہ میں چھپی ہوئی پانچ خرابیاں: کیا یہ نظام کسی نئے فلسفۂ حیات کو جنم دینے سے قاصر ہے

سرمایہ دارانہ نظام میں اصولی نقائص کیا ہیں اور کن وجوہ اور اسباب کی بنا پہلے ہی قدم پر یہ مسترد کر دینے کے لائق ہے۔ اس کو جاننے کے لیے ہمیں فکر و تدبر کو خصوصیت سے ان نکات پر مرکوز رکھنا چاہیے۔

١۔ سرمایہ دارانہ نظام کی روح نفع اندوزی ہے۔ اس کے دائرہ کار میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف کی قدروں کو رائج کیا جائے یا اس تضاد و اختلاف کو رفع کیا جائے، جس کی بدولت انسان دو حریف طبقوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا ہے۔ اس کی اصل غرض و غایت سرمایہ کو بڑھانا اور ایک خاص طبقے کے لیے زیادہ سے زیادہ آسائشوں کو مہیا کرنا ہے۔ اس میں اگر نام نہاد اصلاحات کی طرف بدرجہ مجبوری کوئی قدم اٹھتا بھی ہے تو اس لیے نہیں کہ اس سے اس غیر انسانی تفریق کو ختم کیا جائے جس نے انسانوں کے جم غفیر سے راحت و سکون کی دولت چھین رکھی ہے۔ اس کی تہہ میں یہ مقصد کارفرما ہوتا ہے کہ اس طبقہ میں جو ایک طرح کا احساس ظلم یا محرومی پایا جاتا ہے وہ کم ہو اور یہ پہلے سے زیادہ محنت اور جانفشانی سے کام کریں۔ تاکہ

پیداوار کا تناسب بڑھے اور اس کے ساتھ ان کی دولت و ثروت کے ذخائر میں بھی اسی تناسب سے اضافہ ہو۔

اس نظام میں اصلاحات کا معیار چاہے کتنا ہی اونچا ہو جائے، یہ ناممکن ہے کہ حدود عدل کو چھو سکے اور انسانیت کے ہمہ گیر اصولوں تک رسائی حاصل کر سکے۔ مزدور اور سرمایہ دار میں جو ایک فطری دوری اور فاصلہ ہے، اس کو دور کرنا اس کے بس کا روگ نہیں؛ اس کی بنیاد، جڑ اور فطرت میں، یہ بات رچی بسی ہے کہ انسانوں کو ظالم و مظلوم، بالادست اور زبردست یا استحصال کرنے والے اور استحصال کا شکار ہونے والے دو کیمپوں میں تقسیم کیے رکھے۔ اسی میں اس کی زندگی کا راز مضمر ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اگر معاشرہ میں فرق و امتیاز کے فاصلے مٹ جاتے ہیں تو سرمایہ دارانہ نظام کے لیے وجہ جواز ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔؟

۲۔ اس نظام میں جو جذبہ یہ تحریک پیدا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کن ذرائع و وسائل سے دولت آفرینی کے دائروں کو وسیع سے وسیع تر کیا جا سکتا ہے۔ اس وجہ سے سرمایہ داری کی ہر ہر سطح میں اس تضاد اور استحصال کا رہنا ضروری ہے جو انسانوں کو مستقل خانوں میں بانٹ دے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض اصلاحات سے، مغربی ممالک میں مزدور کا معیار زندگی بلند ہو گیا ہے اور وہ قریب قریب ان تمام تحفظات اور آسائشوں سے بہرہ مند ہے۔ جس سے مڈل کلاس بہرہ مند ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ استحصال کا پوری طرح قلع قمع ہو گیا ہے اور وہ طبقہ معاشرہ میں باقی نہیں رہا جو اپنے دامن حرص و آز میں زیادہ سے زیادہ نفع ڈال دینے کا متمنی ہے اور اس سے تہذیب و ثقافت کی وہ دوئی ختم ہو گئی ہے جو لاکھوں اور کروڑوں روپوں کی آمدنی سے پیدا ہوتی اور ابھرتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اجارہ داری کی صورت میں سرمایہ کا کردار نسبتاً اجتماعیت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ اجارے مل کر ایک کلیت (CARTEL) کی شکل اختیار کر لیتے ہیں تو ان میں کسی حد تک اشتراکیت کی خو بو پیدا ہو جاتی ہے یعنی سرمایہ اب انفرادی مصالح کے بجائے، اجتماعی مصالح کے تابع ہو جاتا ہے۔

اور اس کی تنظیم اور منصوبہ بندی میں زیادہ وسیع تر مفادات کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن یہ فکر و نظر کی کا دھوکہ ہے۔ اس تبدیلی کے معنی عملاً صرف یہ ہیں کہ پہلے ایک فرد کا استحصال محدود اور سمٹا ہوا تھا، تو اب بہت سے لوگوں نے مل کر اس کی طاقت و فطرت میں بیش بہا اضافہ کر دیا ہے یعنی اب اس کا دائرہ اثر و نفوذ صرف اپنے ہی ملک کے مزدوروں تک وسعت پذیر نہیں رہا، بلکہ اب سوچا یہ جا رہا ہے کہ کس کس پسماندہ ملک کے ذرائع دولت تک رسائی حاصل کی جائے۔ سرمایہ کاری اور سرمایہ داری کا یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے منحوس مستعمرانہ دور کا آغاز ہوتا ہے اور اس طرح سرمایہ دارانہ نظام کے نشو و ارتقا کو نئی قوت اور نیا کس بل مل جاتا ہے۔

خود اس فلسفہ حیات میں زندہ رہنے اور معاشرہ کے تضادات کو حل کرنے کی کس درجہ صلاحیت ہے۔ عام لوگوں کو اس کا صحیح صحیح اندازہ اس وقت ہوگا جب مشرق کلیتاً مغرب کے استعماری دائرے سے باہر نکل آئے گا جب بیرون ملک کے تمام استحصالی ہتھکنڈے بیکار ہو جائیں گے اور ہر ہر ملک اپنی اقتصادیات کو آزادانہ اپنی استطاعت کے مطابق خود ترتیب دے گا اور ہر ہر قوم مجبور ہو جائے گی کہ اپنے ہی ذرائع پر قناعت کرے، جب تک یہ نہیں ہو پاتا اور مغرب کی بالادستی قائم رہتی ہے، مغرب کے "ثمر ثروائی" خود بھی اس غلط فہمی میں مبتلا رہیں گے اور دوسروں کو بھی اس میں مبتلا رکھیں گے کہ یہ سرمایہ دارانہ نظام ہی کا کرشمہ تو ہے کہ امریکہ، برطانیہ اور فرانس میں مزدوروں کا معیار زندگی خاصہ اونچا ہے اور ان کو وہ تفوق حاصل ہے جس کی نظیر اشتراکی ممالک میں نہیں ملتی۔ سوال یہ ہے ایسا کیوں ہے؟ کیا اس لیے کہ یہ فلسفہ اور یہ نظام حیات بجائے خود صحیح ہے یا اس لیے کہ ان قوموں کو استعماری ہتھکنڈوں کی بدولت استحصال کے جو بے شمار مواقع حاصل ہیں وہ دوسروں کو حاصل نہیں۔

۴۔ فنی طور پر بنیادی نقص اس نظام معیشت میں یہ ہے کہ آغاز کار سے لے کر نشو و نما کے ہر ہر موڑ تک اس کو مسلسل ناہمواری (UNEVENNESS) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ہمارا اقتصادیات سے ہماری مراد یہ ہے کہ دولت کی تقسیم اور منصوبہ بندی کسی قوم یا ملک

کی ضروریات اور تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر کی جائے، یعنی جہاں اور جس جس مد پر قومی و ملی مصالح کے پیشِ نظر زیادہ خرچ کرنا ضروری ہو وہاں زیادہ خرچ کیا جائے اور جو تقاضے قومی و ملی نقطہ نظر سے یا انسانی فلاح و بہبود کے لحاظ سے کم تر درجے کے حامل ہوں ان پر اسی نسبت سے کم تر صرف کی جائے لیکن سرمایہ دارانہ نظام میں ایسا ہونا ممکن نہیں۔ اس کی بنیاد چونکہ ملی و انسانی مصالح کے بجائے نفع اندوزی و نفع آفرینی پر ہے۔ اس لیے اس میں ہمیشہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ کون مد زیادہ سے زیادہ افزائش دولت کا باعث ہو سکتی ہے۔ فرض کیجیے ضروریاتِ زندگی کے مقابلہ میں تعیشات (LUXURIES) کی تخلیق و آفرینش کی حوصلہ افزائی زیادہ نفع آور ثابت ہوتی ہے یا آلات حرب و ضرب کی برآمدات سے وارے نیارے ہونے کا زیادہ امکان ہے تو ملک کے کارخانے تکلفات زندگی کی تیاری یا ہلاکت آفرین اسلحہ کی فراہمی میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیں گے اور دن رات انہی اغراض کی تکمیل کے لیے کام کرنے پر مجبور ہوں گے۔ رہے وہ تقاضے اور ضروریات جو ملک و قوم کی تعلیم، تہذیب اور ترقی کے لیے ناگزیر ہیں یا نوعِ انسانی کی حقیقی فلاح و بہبود پر منتج ہو سکتے ہیں تو ان کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر دیا جائے گا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں اس نوع کی ناہمواری کا پایا جانا لازمی امر ہے۔ اس کا ثبوت طلب کرنا ہو تو امریکہ، برطانیہ یا فرانس کا کوئی سا میزانیہ اٹھا کر دیکھ لو۔ تمھیں پتہ چل جائے گا کہ بناؤ سنگار کے غیر ضروری تکلفات، یا جنگی آلات کی تیاری پر کتنا صرف کیا جاتا ہے اور انسانی صحت، خوراک، رہائش، تعلیم اور تہذیب و تمدن کی آسائشوں پر خرچ کا تناسب کیا ہے۔ دنیا میں امن و عافیت کے دواعی کو تقویت دینے اور علوم و فنون کے قافلوں کو آگے بڑھانے پر کیا خرچ کیا جاتا ہے اور کرۂ ارض پر انسانی زندگی کا گلا گھونٹ دینے والی مساعی و تحقیق کے بارہ میں کس فیاضی اور بے دریغی سے روپیہ صرف کیا جاتا ہے۔

۴۔ فلسفیانہ لحاظ سے اس نظام کا تعلق تصوریت (IDEALISM) سے ہے اور اس اعتبار سے اقدار و اخلاقیات کو اس میں کسی نہ کسی حد تک مستقل بالذات مقام حاصل

ہونا چاہیے لیکن ستم ظریفی اور تضاد ملاحظہ ہو کہ اس میں اصل مقام روپیہ اور دولت کو حاصل ہوتا ہے۔ یہ روپیہ جو محض تبادلہ اشیا کا ذریعہ ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرہ میں بجائے خود ایک قدر (VALUE) اور خوبی کا روپ دھار لیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی شخص کی قیمت یا درجہ اس سے متعین نہیں ہو پاتا کہ اس میں معاشرہ کو ترقی دینے، آگے بڑھانے اور تہذیبی اعتبار سے جلا دینے کی صلاحیتوں کا کیا عالم ہے یا کہ اس کے دست ہنر پرور میں تخلیق و آفرینش کے کیا کیا اعجاز پنہاں ہیں یا کسی دانشور اور عالم کا وجود معاشرہ کی روحانی و دینی تعلیم و تربیت کے لیے کس درجہ ضروری ہے یا ذاتی طور پر اس میں کون کون وہ اخلاقی فضائل پائے جاتے ہیں جن سے معاشرہ استفادہ کر سکتا ہے بلکہ مقام و منصب کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ اس کے پاس کس درجہ دولت کی فراوانی ہے۔ یہ آراستہ و پیراستہ بنگلہ میں رہتا ہے یا کچے مکان اور پھونس کے جھونپڑے میں رہ رہا ہے۔ اس کا بنک بیلنس کتنا ہے۔ یہ کار پر چل کر آتا ہے یا ساری مسافتیں پیدل ہی چل کر طے کرتا ہے اور اس معیار سے معاشرہ میں پذیرائی اور حوصلہ افزائی کے امکانات ابھرتے ہیں۔ حتیٰ کہ خالص دینی مجالس میں بھی، جہاں اصولاً تمام فیصلوں کو صلاحیت کار اور عمل کے لحاظ سے طے ہونا چاہیے، ہوتا یہ ہے کہ صدارت، نظامت اور دیگر اختیارات کی ریوڑیاں گھوم پھر کر انہی میں تقسیم ہوتی رہتی ہیں جو سرمایہ دار ہیں اور ان کے مقابلہ میں نہایت ہی نیک، مخلص اور سمجھدار لوگوں کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ ان کے دامن پر غربت و افلاس کے بدنما داغ دھبے نمایاں ہیں۔ یہ اس غلط نظام کا کرشمہ ہے معاشرہ کی سرمایہ دارانہ تنظیم میں چونکہ ہر کام سرمایہ ہی کے بل پر انجام پاتا ہے اس لیے انجمنیں اور مذہبی و دینی ادارے مجبور ہیں کہ ان کی سرپرستی و سربراہی کو چار و ناچار قبول کریں۔ غرضیکہ اس نظام میں فضیلت و بزرگی کے پیمانے بدل جاتے ہیں اور معاشرہ کو اس تلخ حقیقت کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہی بن پڑتا ہے کہ ہر ہر معاملہ میں روپیہ ہی فیصلہ کن عامل ہے اور یہ کہ ایک غریب کی نسبت سرمایہ دار کہیں زیادہ نیک، قابل اور بہتر انسان ہے۔

۵ ۔ سرمایہ دارانہ نظام کے سلسلہ میں آخری بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ جہاں تک معاشرہ کے اقتصادی رشتوں کا تعلق ہے یہ ارتقا کی اس منزل تک پہنچ گیا ہے، جہاں کسی نظام میں ٹھہراؤ اور رکود (STAGNATION) کا پیدا ہو جانا بالکل قدرتی امر ہے ۔اس صورت میں یہ کسی نئے فلسفہ کی تخلیق و آفرینش پر قادر نہیں رہتا۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں تک سائنس اور ٹیکنالوجی کی فتوحات کا تعلق ہے، یہ نظام ان سمتوں میں برابر بڑھتا رہے گا اور علم و فن کے نئے نئے خوارق سے دنیا کو ورطہ حیرت میں ڈالتا رہے گا۔ لیکن اس نظام نے معاشرہ میں جن نئے رشتوں کو جنم دیا ہے اور ان رشتوں سے تضاد (CONTRADICTION) اور ناہمواری (UNEVENNESS) کے جو اشکالات ابھرے ہیں ان کو ختم کر دینے کے لیے اس کے پاس کوئی چیز نہیں، کوئی نظام اور حل نہیں، محنت کش طبقہ کی حالت کو سنوارنے کے سلسلہ میں بونس، دانشورنشپس، بسائے نام حصص کی تخصیص، یا جزوی تامیم (PARTIAL NATIONALISATION) ایسی جن جن اصلاحات سے کام لے سکتا تھا اور جتنی اور تدبیر کے جن جن نسخوں کو آزما سکتا تھا، وہ آزما چکا۔ آئندہ وہ اس سمت میں کیا قدم اٹھا سکتا ہے اور مزدور و خواجہ کے درمیان حائل اونچی اونچی دیواروں کو کس طرح گرا سکتا ہے اور عدل، اخوت، اور انسانیت کی بنیاد پر کیونکر ایک نئے معاشرہ کی تشکیل کر سکتا ہے، اس کا کوئی نقشہ اس کے سامنے نہیں۔ یہ نظام اب فرسودگی کی اس حد کو چھونے لگا ہے کہ جہاں فکر و تجدید کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور زمانہ پردہ ساز سے کسی نئے نغمے اور نئے فلسفہ حیات کے ابھرنے کا منتظر نظر آتا ہے۔

اشتراکیت جدلی مادیت کے معنی سرمایہ داری کے بطن سے جس نئے نظام و فلسفہ نے جنم لیا اس کا نام اشتراکیت ہے۔ یہ دوسرا متبادل اقتصادی نظام ہے۔ اس کے ہیولے اور دھندلے یا غیر سائنسی تصور کا سراغ پرانی مزدکیت میں ملتا ہے۔ افلاطون نے بھی اس کے خد و خال کی نشاندہی کی ہے۔ مگر اسے ایک منظم فکر کی حیثیت

سے پیش کرنے کا سہرا کارل مارکس کے سر ہے۔ لینن اور اینجلز کی حیثیت کامیاب شارحین کی ہے ایسے شارحین کی جنھوں نے نہ صرف اس فکر کے گیسوؤں کو سنوارا اور سائنسی قالب میں ڈھالا ہے۔ بلکہ عملاً اس پر مبنی انقلاب میں بھی حصہ لیا ہے، اس کے ابہامات کی تشریح تفصیل بیان کرنے کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ فلسفہ انقلاب کیا ہے۔ کس طرح سرمایہ داری کے قلعوں کو گرایا جا سکتا ہے اور کیونکر اس کے کھنڈرات پر نئے اشتراکی معاشرہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ یہ فلسفہ جدلی مادیت (DIALECTICAL MATERIALISM) کے اصولوں پر استوار ہے۔ مادی جدلیت کے معنی مادیت کی ایسی تشریح کے ہیں، جو معقول ہو اور جس کا دائرہ تحقیق صرف سائنسی انکشافات ہی تک وسعت پذیر نہ ہو بلکہ جو فکر و عمل کے تمام تضادات کو رفع کرنے کی ذمہ داری بھی قبول کرے یعنی کائنات کے عقدوں کے حل کرنے کے علاوہ، معاشرہ اور تاریخ کی تشکیل نو بھی اس کے دائرہ کار میں شامل ہو۔ سولھویں اور سترھویں صدی کے آغاز تک مادیت کے معنی صرف تصوریت (IDEALISM) کی نفی کے تھے، یہ نکتہ صرف کارل مارکس نے دریافت کیا کہ مادیت کے فلسفہ سے مکمل ضابطہ حیات وابستہ ہے اور اس کے اصولوں کا اطلاق فلسفہ و معاشرہ پر یکساں ہوتا ہے۔

اشتراکیت اور جدلی مادیت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اشتراکیت کے مبلغین و شارحین نے کھلے بندوں اس کو تصوریت کے خلاف اس جنگ کا آخری نتیجہ قرار دیا ہے جو صدیوں سے فلسفہ کے ان دو کیمپوں میں جاری رہی اور ابھی ختم نہیں ہو پائی۔ ان کا کہنا ہے کہ اشتراکی معاشرہ اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک مذہبی عقائد و روایت سے بیزار ہو کر خالص مادیت کو نظریہ حیات کے طور پر قبول کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔

ان لوگوں کے نزدیک اگر عقل، سائنس اور معاشرہ کے معروضی تقاضوں سے قطع نظر کر کے مابعد الطبیعی اصولوں کو اپنایا گیا تو اس سے سوچ کا دھارا جو رخ اختیار کرے گا اس پر معاشرہ قابو نہیں پا سکے گا، اس کی تنظیم نو نہیں کر سکے گا اور جدید مشکلات کے ٹھیک ٹھیک حل کی طرف قدم نہیں بڑھا پائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں معاشرہ ان اصولوں کی روشنی میں حل تلاش کرنے کی کوشش کرے گا جو مذہب و دین مہیا کرتا ہے۔ اس فلسفہ کی رو سے زمین کے مسائل زمین ہی پر حل ہونے چاہییں آسمان پر نہیں۔ ؏ قصہ زمین بر سر زمین۔ اشتراکی حکماء سب کے سب شد بد

مخالف ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اس سے رجعت پسندانہ خیالات کی تائید ہوتی ہے اور معاشرہ آگے بڑھنے کے بجائے ماضی کے دھندلکوں میں غائب ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس فلسفہ کی رو سے مذہب کا تعلق تاریخ کی کروٹوں سے ہے۔ ہر ہر دور کے معاشی و اجتماعی تقاضے اس کو پیدا کرتے ہیں اور اس کی غرض وغایت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اپنے دور میں ان تقاضوں سے سمجھوتہ کرے، قناعت کا درس دے اور انقلابی رجحانات پر اخلاق، روحانیت اور بلند تر اقدار کے نام سے قدغن اور رکاوٹ عاید کرے۔ ان کے نقطہ نظر سے تہذیب و ثقافت اور مذہب و دین کی تخلیق و پرورش میں، پیداواری ذرائع کو اولیت حاصل ہے۔ ان کے ہاں تاریخ صرف، واقعات و حالات کو محفوظ رکھنے کے بے جان ذریعہ سے تعبیر نہیں۔ بلکہ اس کو مستقل بالذات اور انقلاب آفریں معروضی عامل کی حیثیت حاصل ہے جو معاشرہ کو کسی خاص سانچے میں ڈھالتی اور اس کے خدوخال متعین کرتی ہے۔ اسی نے مذاہب عالم کو سطح وجود پر ابھارا ہے اور یہی اس کو ختم کر دینے کے درپے ہے۔ جدلی مادیت کے لحاظ سے اب تاریخ ایک ایسے معاشرہ کی متقاضی ہے جس میں عقل اور سائنس کا بول بالا ہو، جس میں سرمایہ داری کے تضادات رونما نہ ہوں جس میں ظلم اور استحصال کا قلع قمع ہو جائے اور ہر ہر انسان کا درجہ اس کی محنت، قابلیت اور کام سے متعین ہو۔

اشتراکیت کا دنیائے انسانیت پر احسان

اس فلسفہ کا انسانی معاشرہ اور اس معاشرہ کے غریب عوام پر سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ اس نے سرمایہ دارانہ نظام نے استحصال (EXPLOITATION) کے بل پر ناہموار اور غیر عادلانہ خطوط پر مبنی جس نظام کی پرورش کی اس کی دھجیاں بکھیر کر رکھ دیں اور صاف صاف اس اصول کی تلقین کی کہ جب محنت اور مزدوری کا مزاج اجتماعی ہے اور خواجہ و مزدور مل جل کر صنعتی تہذیب کو فروغ دیتے ہیں، تو یہ کیا بے انصافی ہے کہ نفع و ثمر کی تقسیم کے اختیارات صرف سرمایہ دار کو حاصل ہوں اور اس کی وجہ سے وہ خود تو دولت و ثروت کے تمام ذرائع پر یکے بعد دیگرے قابض ہوتا چلا جائے اور محنت کش عوام کے مقدر میں صرف صبح و شام کی سوکھی روٹی ہو۔ کارل مارکس نے اس حقیقت کی نقاب کشائی کی کہ جب محنت کش عوام ہی کی تخلیق کوششوں

سے تہذیب و تمدن کی تمام آسائشیں وجود میں آتی ہیں اور جب انہی کے دست ہنر پرور اور جانگسل محنت سے تہذیب و ثقافت کا چہرہ رنگ و روغن اور آب و تاب حاصل کرتا ہے، تو ہونا یہ چاہیے کہ تہذیب و ثقافت کی افادیتوں اور آسائشوں میں بھی ان کا معتد بہ حصہ ہو یعنی جس تہذیب کو اس نے جنم دیا ہے۔ اس تہذیب میں ان کا ایک مقام اور حیثیت متعین ہونا چاہیے۔ نہ یہ کہ خلاق اور ہنرمند ہاتھ تو مفلوج رہیں اور وہ ہاتھ جنھوں نے صرف سرمایہ کی تنظیم کی ہے، تعیش و تکلفات کے جام و مینا سے شغل فرماتے رہیں۔

برژوا حکما کا انداز استدلال، کیا محنت صرف مفرد عمل ہے؟

برژوا حکما نے استحصال کو جائز قرار دینے کے لیے جن دلائل سے تعرض کیا ہے، وہ یک طرفہ وکالت پر مبنی ہیں۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ سرمایہ دار انتہا درجہ کے ایثار اور قربانی سے پائی پائی جمع کرتا ہے تب جا کر اس قابل ہوتا ہے کہ کوئی صنعت قائم کرے، پھر وہ سرمایہ ہی نہیں لگاتا، بلکہ مکمل منصوبہ بندی بھی کرتا ہے جو اچھی خاصی دماغ سوزی کا کام ہے۔ آلات اور مشینری بھی فراہم کرتا ہے اور نقصان کا خطرہ (RISK) الگ مول لیتا ہے۔ اس بنا پر اس کو حق پہنچتا ہے کہ اجرت کا تعین کرے اور زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرے۔ اس طرز استدلال میں دو جھگیلے ہیں۔ اول یہ بات خواہ مخواہ فرض کر لی گئی ہے کہ تہذیب و تمدن کی آفرینش، ارتقا اور فروغ میں سرمایہ کو تفوق حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ سرمایہ داری کو تو کئی ابواب اور خانوں میں تقسیم کر لیا گیا اور ہر ہر خانے اور باب کی علیحدہ علیحدہ قیمت متعین کر لی گئی ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں مزدوری کو صرف ایک ہی عمل قرار دیا گیا۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ نہ تو تنہا سرمایہ کی کوئی قیمت ہے اور نہ مزدوری ہی غیر مرکب اور مفرد عمل ہے۔ سرمایہ اور محنت میں رشتہ و تعلق کا کیا اسلوب ہے، اس کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا بہت ضروری ہے کہ سرمایہ اس وقت تخلیقی کردار ادا کرتا ہے، جب اس کے ساتھ محنت بھی شامل ہو اور محنت اس وقت بارآور ثابت ہوتی ہے، جب اس کو بروئے کار لانے کے لیے سرمایہ بھی موجود ہو۔ اس میں حقوق کی برتری کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔ تہذیب و تمدن کی تخلیق و آفرینش یا بوقلموں پیداواری عمل کا آغاز اس وقت ہو پاتا ہے جب سرمایہ اور محنت مل جل کر کسی

منصوبے کو پروان چڑھاتے ہیں یہ کوئی کارخانہ صرف سرمایہ کے بل بوتے پر چل سکتا ہے اور نہ صرف محنت تخلیقی عمل انجام دے سکتی ہے۔ ظاہر ہے تخلیق و پیداوار کا یہ عمل سراسر اجتماعی ہے اور چونکہ یہ عمل اجتماعی ہے اس لیے اجرت اور نفع کی تقسیم بھی اجتماعی قاعدہ سے ہونی چاہیے۔ بر ژوائی فلسفہ اُجرت میں سب سے بڑا اگھپلا یہ پنہاں ہے کہ یہ کارخانہ دار کو پہلے ہی قدم پر مالک و خواجہ تسلیم کر لیتا ہے اور مزدور کو ملازم و بندہ۔ اور ظاہر ہے جب ایک کو خواجہ و مالک ٹھہرایا جائے گا اور دوسرے فریق کو بندہ و مزدور، تو اجرت کا تعین بہرحال مالک کی مرضی اور مفاد کے تابع ہوگا اور اگر مقدمات (PREMISES) کی اس ترتیب کو بدل دیا جائے تو اخذ کردہ نتیجہ بھی اس سے قطعی مختلف ہوگا۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ پیداوار اور تخلیق و آفرینش کا عمل سرمایہ اور محنت دونوں کے اتحاد سے رونما ہوتا ہے اس لیے یہ عمل اجتماعی نوعیت کا ٹھہرا جس میں خواجہ و بندہ کی تقسیم منطقی طور پر نارواہے اور چونکہ یہ عمل اجتماعی کردار کا حامل ہے اس لیے اجرت و نفع کا تعین بھی اجتماعی سطح پر ہونا چاہیے۔ مقدمات کی اس ترتیب اور صغریٰ کبریٰ (SYLLOGISM) کے اس انداز سے خواجہ و بندہ کی تقسیم خود بخود بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

آئیے اب سوال کے اس پہلو پر غور کریں کہ سرمایہ دار کے مقابلہ میں کیا مزدور کا عمل مفرد اور وحدانی ہے یا نہیں۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جہاں سرمایہ دار ایثار کر کے دولت جمع کرتا ہے، وہاں مزدور بھی افلاس اور بھوک کی کلفتوں کو جھیل کر پہلے ہنر سیکھتا ہے اور کام کو جانفشانی سے انجام دینے کے لیے قوت اور طاقت کی وہ مقدار فراہم کرتا ہے جو بھاری بھرکم ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے۔ پھر جب وہ کام کرتا ہے اور لوہے اور آگ سے نبرد آزما ہوتا ہے یا بھاری بھرکم مشینوں سے زور آزمائی کرتا ہے تو اس میں اس کی حیثیت بے جان کل پرزے کی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے اس عمل میں عقل، تجربہ اور اعصاب کی توانائیاں بھی صرف ہوتی ہیں۔ یعنی وہ ذہن سے بھی کام لیتا ہے، تجربہ و ہنر سے بھی استفادہ کرتا ہے اور اپنے اعصاب کو بھی گھساتا اور اس فرسودگی کا ہدف ٹھہراتا ہے جو اس کی عمر اور طاقت کو گھٹا دینے اور طرح طرح کے عوارض کا شکار بنا دینے میں ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ سرمایہ دار اگر کاروبار

میں فرضی خسارہ کے اندیشہ سے دوچار ہوتا ہے تو مزدور حقیقتاً جسم و جان کے خسارہ کا سودا کرتا ہے۔ ان حالات میں یہ کس درجہ ستم ظریفی ہے کہ سرمایہ کو تو کئی کئی مدات میں صرف کر دیا جائے اور ہر ہر مد کے لیے نفع کا تعین کیا جائے، اگر محنت کو صرف وحدانی عمل ہی تصور کیا جائے اور اسی بنا پر اس کی اجرت کا تقرر ہو۔ غرض یہ ہے کہ اشتراکی فلسفہ نے سرمایہ دارانہ نظریہ میں پنہاں اس گھپلے کو بے نقاب کر دیا ہے کہ اجرت اور نفع کا تعین یک طرفہ مصلحت کے تابع ہے اور یہ کہ استحصالی نظام کے قیام سے عدل و انصاف اور تہذیب و تمدن کی صالح ترقدروں کو قائم رکھا جا سکتا ہے۔ اشتراکیت استحصال کو اس دور کی سب سے بڑی اجتماعی برائی تصور کرتی ہے اور تقسیم دولت کے ایسے نظام کی حامی ہے جس میں معاشرہ کا کوئی فرد کسی بھی شخص کی محنت کا استحصال نہ کرنے پائے۔

اس سے پہلے کہ بحث آگے بڑھے اس سلسلہ کے اس اہم سوال کا جواب دے دینا بہت ضروری ہے کہ اجرت اور تقسیم نفع کی آخر کون صورت منصفانہ سمجھی جا سکتی ہے۔

اشتراکی معاشرہ کی خصوصیات

اشتراکی ریاست کے بارہ میں سب سے پہلے اس حقیقت سے آشنا ہونا ضروری ہے کہ اس کے در و بست پر، حکومت کے قابض ہونے کے معنی، بیورو کریسی کے قابض ہونے کے نہیں، یہ پرولتاری معاشرہ پر مبنی ایک نظام ہوتا ہے جس میں اس بات کو اولیت حاصل ہوتی ہے کہ محنت کش عوام کی جسمانی، ذہنی اور فکری صلاحیتوں کی تابش و نمو کا زیادہ سے زیادہ اہتمام کیا جائے اور ان کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے علاوہ اس چیز کا بھی خیال رکھا جائے کہ ان کو تہذیبی تگ و دو میں کیونکر برابر کا شریک ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ان کے لیے اول اول معاوضہ کا اصول اس بنا پر طے کیا جاتا ہے کہ کون کتنا کام کرتا ہے۔ کس درجہ ہنر و سلیقہ کا ثبوت دیتا ہے اور اس کے بعد ترقی کے دوسرے مرحلہ میں جب اشتراکی معاشرہ، استواری و استحکام کی خاص سطح پر پہنچ جاتا ہے تو معاوضہ کا اصول یہ قرار پاتا ہے کہ ان لوگوں کی جسمانی، طبی، تعلیمی اور تہذیبی ضروریات کا تقاضا کیا ہے۔ اس کو پورا کیا جائے۔ نظام اشتراکیت میں چونکہ سرمایہ کو مکمل منصوبہ بندی کی روشنی میں خرچ کیا جاتا ہے اس لیے مزدوروں اور کسانوں کی فلاح و بہبود کے ساتھ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ریاست کی دوسری اہم ضروریات کیا ہیں

اور اس مناسبت سے ان ضروریات کے لیے بھی رقم مختص کی جاتی ہے۔ اس احتیاط کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اشتراکیت، اپنے ارتقائی دور میں تضادات اور اقتصادی ناہمواری کی مصیبتوں سے بچ جاتی ہے اور پورا معاشرہ اپنے جلو میں تناسب اور توازن لیے ہوئے ایک ساتھ آگے بڑھتا ہے۔ اس میں یہ نہیں ہو پاتا کہ معاشرہ کا ایک قلیل حصہ تو تہذیب و شائستگی کے اعلیٰ معیار کا حامل ہو، اور دوسرا جو تعداد کے اعتبار سے اس سے کہیں بڑا اور اہم ہو، ابتدائی ضروریات تک سے محروم ہو۔

کیا اجتماعی ملکیت کا تصور غیر فطری ہے

بورژوائی حکمانے اجتماعی ملکیت کے خلاف ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ سراسر غیر فطری جذبہ ہے کیونکہ نجی ملکیت کا تصور نہ صرف انسانی فطرت کا جزوِ لاینفک ہے۔ بلکہ یہی وہ اصول ہے جو انسان کو کام پر ابھارتا اور آمادہ کرتا ہے اور اگر زمین، کارخانہ اور پیداوار سے یہ تعلق قائم نہیں رہتا اور انسان یہ نہیں سمجھتا کہ یہ چیزیں میری ہیں تو اس صورت میں ناممکن ہے کہ کوئی شخص دلجمعی، اطمینان اور اخلاص کے ساتھ اپنے فرائض کا انجام دے سکے۔ اس اعتراض میں بڑا وزن ہے۔ صدیوں کے تعامل سے، نجی ملکیت کے مسئلہ نے اس طرح دلوں میں گھر کر لیا ہے کہ جہاں تک مجرد قیاس آرائی کا تعلق ہے، یہ بات واقعی محال معلوم ہوتی ہے کہ انسان ذاتی منفعت سے دامن کشاں ہو کر بھی اجتماعی ملکیت کے نظریہ کو اپنا سکتا ہے اور اسی دلجمعی و اخلاص کے ساتھ اپنے فرائض کا انجام دے سکتا ہے۔ لیکن واقعات نے ثابت کر دیا ہے کہ نہ صرف ایسا ہونا ممکن ہے بلکہ عملاً ایسا ہو رہا ہے اور اس اصول پر مبنی معاشرہ چین، روس اور مشرقی یورپ کی ریاستوں میں پھل پھول رہا ہے۔ اوّل اوّل مغرب کے حکمانے اس خیال کو محض مجذوب کی بڑ اور شاعری (UTOPIA) قرار دیا تھا اور پیشین گوئی کی تھی کہ یہ شاعری زیادہ دیر چلنے والی نہیں۔ لیکن تاریخ نے بتا دیا کہ تجربہ کی یہ نوعیت بھی کامیابی سے ہمکنار ہے اور ایک بالکل ہی نئی تہذیب کا پیش خیمہ بھی۔ فطرت انسانی کی دلچسپی کا سوال تو اشتراکیت کے حامی اس کو نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس قسم کے تصورات کو ماضی میں معاشرہ کی ایک خاص ترتیب نے جنم دیا تھا اور جب ترتیب اشیا کا یہ شیرازہ ہی اشتراکیت کی وجہ سے بکھر گیا تو ان تصورات کے قائم رہنے کی کیا وجہ جواز ہے جو اس ترتیبِ خاص کے نتیجے میں ابھرتے

تھے۔ علاوہ ازیں ان کے نقطہ نگاہ سے خود فطرت کو بھی تو بدلا جا سکتا ہے۔ تہذیب و تمدن کی یہ ہمہ ہمی اور یہ فروغ و ارتقا آخر اس کے سوا کیا ہے کہ انسان نے فطرت کے جبر کے خلاف مسلسل تگ و دو کی ہے، اس پر قابو پایا ہے، اسے سنوارا اور بدلا ہے اور اس لائق ٹھہرایا ہے کہ انسان اس معمورہ ارض پر خوشگوار زندگی بسر کر سکے۔ ظاہر ہے سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت کے اس تجزیہ سے اتنا تو ہوا کہ آغاز بحث میں ہم نے انسانی اشکال کی جو تصویر کھینچی تھی اور اس کا جو حل تجویز کیا تھا، اس کا کسی حد تک اثبات مل گیا۔ یہ بات بہر حال نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آگئی کہ ہم اگر کسی اقتصادی نظام کو مشروط طور پر قبول کر سکتے ہیں تو وہ سرمایہ دارانہ نظام تو یقیناً نہیں ہو سکتا۔ اشتراکیت کی "اقتصادی روح" البتہ ایسی شئے ہے، جس کو ہم اپنے شرائط پر اپنے فلسفہ حیات میں سمو سکتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کو مسترد کر دینے کی وجہ ظاہر ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ذاتی ملکیت کے تحفظ کی ذمہ داری تو قبول کرتا ہے، لیکن عادلانہ تقسیم دولت کی ذمہ داریوں کو قبول نہیں کرتا اور ان اشکالات کو حل نہیں کر پاتا جو صنعتی انقلاب نے ابھار دیے ہیں۔ اقتصادی روح کو اپنا لینے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے اس فلسفہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ ذرائع پیداوار پر عموماً فرد، یا بعض افراد کے قبضہ کے بجائے پوری ملت کو قابض ہونا چاہیے اور یہ کہ سرمایہ کو باقاعدہ منصوبہ بندی کے تحت خرچ کرنا چاہیے۔ منصوبہ بندی میں مصالح ملی کو بہر حال تقدم حاصل ہو گا اور بغیر کسی گروہ، خاندان اور اجارہ داری کا لحاظ کیے دیکھا یہ جائے گا کہ ملت کی کونسی ضروریات زیادہ اہمیت کی حامل ہیں اور کون کم درجہ اعتنا چاہتی ہیں۔ خصوصیت سے اس کے مقاصد میں یہ بات شامل ہو گی کہ وہ محنت کش طبقہ جو تہذیب و تمدن کی آسائشوں کو جنم دیتا ہے۔ وہ نہ صرف آسائشوں سے محروم نہ رہے بلکہ ہیئت حاکمہ میں ہر ہر سطح پر شریک رہے تاکہ یہ اپنے حقوق کی اچھی طرح حفاظت کر سکے اور معاشرہ کو انصاف کی راہوں پر ڈال سکے۔ اور اس روح کو اسلامی قالب میں، اسلامی عقائد اور اسلامی فقہ میں بلکہ اسلامی فکر و استدلال میں اس طرح مجتہدانہ اسلوب سے ڈھالنا ہو گا کہ یہ چیز اپنے نتائج اور شکل و صورت کے اعتبار سے بالکل اسلامی ہو جائے۔ اس اقتصادی روح کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کا عمل کچھ دشوار بھی نہیں۔ ماضی کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں، ہم نے یونانی فلسفہ، فکر اور انداز استدلال کو اس طرح ہضم کیا ہے اور اس طرح فقہ، اصول اور تشریح و تفسیر عقائد میں اس سے کام لیا ہے کہ کوئی علمی شخص اس کو

یونانیت سے تعبیر نہیں کر سکتا۔

اسلامی سوشلزم کی اصطلاح غیر واضح ہے

مذہب، کائنات اور تاریخ کے بارہ میں اسلام کا نقطۂ نگاہ

اسلامی سوشلزم کی اصطلاح ہمارے نزدیک غیر واضح ہے۔ ہمیں سوشلزم سے صرف اس کے معاشی نظام کی حد تک دلچسپی ہے۔ اس کے پورے فلسفہ و فکر سے نہیں۔ اس لیے کہ سوشلزم اپنے ریاضیاتی مزاج کے اعتبار سے، نہ اسلامی ہے، نہ غیر اسلامی۔ یہ ایک سائنس ہے، جس کا تعلق تقسیمِ دولت کے ایک خاص طریق سے ہے۔ اس کی بنیاد اور اساس میں جدلی مادیت کا تصور کارفرما ہے اور اس کے بارہ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کو مان لینے کے معنی عقیدہ و ایمان کی تابش و ضیا سے قطعی محرومی کے ہیں اور کوئی مسلمان بھی اس محرومی کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے حقیقۃ الحقائق، اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے۔ مادہ، اس کا پھیلاؤ، انتشار اور تخلیق و اختراع کی مختلف صورتیں اس کی صفتِ تکوین کی جلوہ گری ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ عالمِ رنگ و بو پیدا کیا ہے، اُسی نے اس میں قانونی قاعدہ اور نظم و نسق کی استواریاں تخلیق کی ہیں اور وہی انسانی فلاح و بہبود کا پاسبان بھی ہے۔ ہمیں رشد و ہدایت کے لیے جہاں زمین پر بکھرے ہوئے شواہد و آیات سے استفادہ کرنا ہے وہاں آسمان کی طرف بھی دیکھنا ہے۔ وحی و جبریل کی صدائے دلنواز کو بھی آویزۂ گوش بنانا ہے۔ عقل و دانش بلاشبہ درخورِ اعتنا ہے اور اسلام سے بڑھ کر اس بات کا کون حامی ہوگا کہ انسان غور و فکر سے کام لے، سوچے سمجھے اور دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں خرد و تعقل اور برہان و دلیل کی روشنی میں قدم بڑھائے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دین اور دانش کے تقاضوں میں کوئی تضاد رونما نہیں۔ اگر ایک شئے عقل و تجربے کی میزان میں پوری اترتی ہے تو چشم ما روشن دلِ ما شاد۔ دین اس کو تسلیم کرتا ہے، اسی طرح اگر ایک حقیقت کتاب و سنت سے ثابت ہے تو وہ عقل و دانش کے عین مطابق ہے۔ ان دونوں میں تضاد اس وقت ابھرے گا جب کوئی حقیقت یا تو عقل و تجربے کی کسوٹی پر پوری نہیں اترے گی اور یا دینی معیار اور پیمانوں کے اعتبار سے دین نہیں قرار پائے گی۔ یہ ناممکن ہے کہ عقلِ صحیح اور دینِ صحیح میں اَن بن ہو۔ یعنی جب کسی شئے کا دین ہونا ثابت ہو جائے یا جب کوئی شئے سائنسی حقیقت بن جائے تو دونوں میں ہم آہنگی کا ہونا

ضروری ہو جاتا ہے۔ عقل و خرد اور وحی دونوں اللہ کی دین اور بخشش ہیں اور دونوں کے شانہ بشانہ چلنے ہی سے تہذیب و تمدن کے تقاضے فروغ پاتے اور پنپتے ہیں۔ فکر و شعور کو اپنائے بغیر تہذیب زندگی کی پھبن سے محروم رہتی ہے۔ اور دین کو اختیار کیے بنا زندگی کا جو بھی نقشہ بنے گا وہ ادھورا رہے گا۔ اس میں پاکیزگی، استواری اور گہرائی نام کو نہیں پائی جائے گی۔ یہ صحیح ہے زندگی کے ایسے چلن میں خواہشات و جذبات کی تسکین کا سامان ضرور فراہم ہو گا۔ مگر روح کی پرواز کا کوئی اہتمام نہیں ہو سکے گا یعنی انسان میں جو ایک ملکوتی عنصر ہے یا اللہ کی طرف بڑھنے اور اس کو پانے کا لطیف داعیہ اور تقاضہ اس کی فطرت میں مضمر ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

دین عقل و دانش کے درجہ استناد کو ہرگز متاثر نہیں کرتا۔ صرف اس کے حدود و اختیار کی تعیین کرتا ہے اور زیادہ تر ان مقامات و احوال کی تشریح کرتا ہے جن کی سرحدیں عقل و دانش کے تقاضوں سے آگے ہیں، جہاں فکر و استدلال کی شعبدہ طرازیوں کو آگاہی نہیں ہو سکتی، جہاں ارسطو، افلاطون اور سقراط کے شہپر استدلال مفلوج ہو جاتے ہیں اور تجربہ و انکشاف کی درماندگیاں روشنی عطا کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ یہ غلط ہے کہ دین کو مان لینے سے فکر و استدلال کی قوتیں ماند پڑ جاتی ہیں اور انسان طرح طرح کے تعصبات کا شکار ہو جاتا ہے۔ دین کے بارہ میں یہ سوئے ظن دراصل قرون وسطیٰ کی اس کشمکش سے پیدا ہوا جو کلیسا اور عقل میں بپا رہی، تین صدیوں تک جس نے پوری مغربی دنیا کو الجھائے رکھا۔ ورنہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے وہ تو توحید کا علمبردار ہے، اور اس لیے عقل و دین کے اس اختلاف اور دوئی کو دور کرنے آیا ہے جس نے دونوں میں نزاع و آویزش کی طرح ڈالی، اور صدیوں قوموں کو حرب و پیکار میں الجھائے رکھا۔ ہم یہ نہیں مانتے کہ دین کوئی معاشی و اجتماعی حالات پیدا کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک دین کا تعلق اللہ تعالیٰ کے فیضان ربوبیت سے ہے۔ اس نے جب انسان کو پیدا کیا ہے، اس کی غذا اور لباس کا اہتمام کیا ہے اور اس کے جسمانی تقاضوں کی تکمیل فرمائی ہے تو اس کے ساتھ اس نے اس کی روح کی بالیدگی کے اسباب بھی فراہم کیے ہیں۔ ہم تاریخ کی جبریت کے قائل نہیں۔ ہم انسان کو، انسانی فکر کو اور اس کی مجتہدانہ کوششوں کو تاریخ ساز عنصر قرار دیتے ہیں۔ ہاں یہ بالکل صحیح ہے کہ تاریخ ارتقاء کے بعض خطوط اس طرح متعین کر دیتی ہے کہ جس سے انحراف ناممکن ہوتا ہے لیکن یہ خطوط ارتقاء خود

انسان ہی کی کدوکاوش سے ابھرتے ہیں۔ہم مانتے ہیں کہ اس دور میں، سرمایہ داری نظام کی کنگی کو حیات تازہ نہیں بخشی جا سکتی۔لیکن اس دور کی مادیت کو قطعی بدلا جا سکتا ہے۔اس وقت معاشرہ کو ابن عربی، ابن تیمیہ اور ابو حنیفہ ایسی بھاری بھرکم شخصیتوں کی ضرورت ہے جو مادیت کے طوق وسلاسل سے انسان کو نجات دلائیں، جو کتاب وسنت کے دبستان سجائیں اور قانون وفقہ کا ایسا سلجھا ہوا ڈھانچہ تیار کریں جو نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری دنیائے انسانیت کے لیے قابلِ قبول ہو۔

عدل ومساوات کی اس اقتصادی روح کو ہم نہ صرف بعینہٖ اسلامی روح سمجھتے ہیں بلکہ اس دور میں انسانیت کا نائق ترتقاضا قرار دیتے ہیں، کیونکہ اگر کسی نظام سے انسان اور انسان میں فرق و امتیاز کے حدود مٹتے ہیں، ظلم وتعدی کی راہیں مسدود ہوتی ہیں اور انسانی برادری بڑی حد تک زندگی کی نشاط کاریوں میں ایک ہی سطح پر فائز ہوتی ہے تو اسلام اور انسانیت کے لیے اس سے زیادہ خوشی کی بات اور کیا ہو سکتی ہے۔

نجی ملکیت اور اسلامی فقہ۔ چند بنیادی نکات کی تشریح

اشتراکیت کی یہ اقتصادی روح جس کو ہم اسلامی فکر میں سمو لینا چاہتے ہیں، چونکہ اجتماعی ملکیت کے نظریہ کی حامی ہے اس بنا پر نجی ملکیت کے مسئلہ پر فقہی سطح پر اس لیے غور کر لینا ضروری ہے کہ اس میں تقسیم دولت کے قریب قریب تمام ابواب یعنی حضانت، وراثت، زکوٰۃ، صدقات وغیرہ کو اس مسئلہ کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے کہ دولت اور اس کے ذرائع کا مالک ایک فرد یا کچھ لوگ ہیں اور مسائل کے اس انداز اور ترتیب سے قدرتاً اس شبہ نے یقین کی صورت اختیار کر لی ہے کہ اسلام اور اجتماعی ملکیت دو مختلف چیزیں ہیں، حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں۔

اس بارہ میں اسلامی تعلیمات کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ چند نکات پر سنجیدگی سے غور کر لیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ کا پہلا سوال یہ ہے کہ خود فقہ اور اس کے مسائل واحکام کی حیثیت کیا ہے۔ کیا اس کے معنی قاعدہ وقانون اور تفصیلات کی لفظی وظاہری ابدیت کے ہیں یا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ان مجتہدانہ کوششوں سے تعبیر ہے جن کو ہر ہر دور میں پیش آمدہ مسائل کے

حل و کشود کی غرض سے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ فقہ کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یہ فن، ہر ہر دور میں اجتہاد و فکر کی تازہ کاریوں کا آئینہ رہا ہے اور اس میں کبھی بھی جمود اور ٹھہراؤ کو مستحسن نہیں سمجھا گیا۔ جن لوگوں نے فقہ، تاریخ تدوین فقہ اور اصول فقہ کا ارتقائی مطالعہ کیا ہے وہ اس چیز کو جانتے ہیں کہ اس کا تعلق الفاظ و حروف سے کہیں زیادہ معانی، مناط حکم اور تعلیل سے ہے۔ یعنی ہر ہر فیصلہ و حکم میں دیکھا یہ جاتا ہے کہ اس کی تہہ میں کیا معنی، کیا روح اور تعلیل کارفرما ہے۔ فروع و مسائل کا امتزاج، انہی چیزوں کی روشنی میں عمل میں آتا ہے۔

۲۔ کسی فقہی ترتیب کے احکام و مسائل کی نوعیت کو سمجھنے اور تعلیل و مناط حکم کو متعین کرنے کے لیے اجتہاد کی دو سطحیں ہیں۔ عام حالات میں تو صرف یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ سے متعلقہ نصوص کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے۔ صحابہ کا تعامل دیکھا جائے یا نحو و پیرایہ بیان کے تقاضوں اور اصول فقہ کے مقررہ پیمانوں کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ شریعت کا کیا مقصد ہے اور جب اس کی تعیین ہو جائے کہ اس میں فلاں مصلحت، علت یا مناط حکم کی حیثیت رکھتی ہے تو فروع کو اس کے مطابق ترتیب دیا جائے۔

غیر معمولی حالات میں اسلوب اجتہاد اس سے قطعی مختلف ہوگا۔ یعنی جب صورت مسئلہ یوں ہو کہ ایک اصول یا طریقِ عمل، اسلامی روح سے ہٹ جائے اور معنی و صورت میں واضح تضاد ابھر آئے تو ایسے حالات میں، اجتہاد و فکر کے لیے صرف الفاظ، ظاہر اور ترتیب مسائل یا اصول و معانی کی باریکیوں پر غور کرنا ہی کافی نہ ہوگا بلکہ غور و فکر اور اجتہاد و تدبر کے تقاضے یہ چاہیں گے کہ اسلام کی اس مسئلہ خاص میں اصل روح، اس کی حقیقی مصلحتیں اور ابدی غرض و غایت دریافت کی جائے اور اس شے کے لیے ہمیں قرآن و سنت کا مطالعہ گہرے فلسفیانہ انداز میں کرنا ہوگا۔ ہمیں مسائل اور ترتیب احکام کو اس نقطہ نظر سے جانچنا ہوگا کہ ان کا تاریخی پس منظر کیا ہے یعنی اس دور کی اجتماعی مجبوریاں کس حد تک اس مسئلہ کو متاثر کرتی ہیں اور جب یہ مجبوریاں باقی نہ رہیں تو پھر صورت مسئلہ کیا ہوگی۔

غلامی کے بارہ میں اسلام کا موقف وضاحت کے لیے ہم غلامی کے مسئلہ کو پیش

کریں گے۔ اسلام سے بہت پہلے جاگیردارانہ اور قبیلوی معاشرہ نے اسے رواج دیا اور پھر یہ بیماری معاشرہ میں اس طرح رچ بس گئی کہ پرانی ثقافت کا جزو لاینفک قرار پائی۔ یونان، روم، ایران اور عرب اقوام میں غلامی ایک ضرورت تھی۔ یہ لوگ محنت و کاوش سے مختلف ہنر سیکھتے، کھیتی باڑی کا مشغلہ اختیار کرتے اور کاروبار کے سلسلہ میں دور دراز علاقوں میں اپنے آقاؤں کی نگرانی میں جاتے، روپیہ کماتے اور آقاؤں کی جھولی میں ڈال دیتے۔ پہلے پہل مخالف قوم یا قبیلہ کے قیدیوں کو غلام بنایا جاتا تھا۔ آہستہ آہستہ غالب اقوام و قبائل نے، کمزور مخالفین کو بجبر غلام بنانا شروع کر دیا اور پھر جب یہ انداز چل نکلا تو عرب، روم اور یونان کے بازاروں میں کھلے بندوں غلام بکنے لگے اور یہ بات شرافت کے لوازم میں شمار ہونے لگی کہ امرا کے ہاں کثرت سے لونڈی غلام ہوں۔ اس سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ معاشرہ میں آسودہ حال لوگوں کا ایک طبقہ پیدا ہوا اور پھر ان آسودہ حال لوگوں کو تہذیب و ثقافت کی گتھیوں کو سلجھانے اور علوم و فنون یا فلسفہ و حکمت کے عقدوں کو حل کرنے کے مواقع فراہم ہوئے۔ صدیوں کے تعامل سے غلامی اس طرح دنیا کی قوموں میں مقبول ہوئی کہ دلوں میں اس کے بارہ میں یہ احساس ہی اٹھ گیا کہ یہ بھی کوئی برائی یا انسانیت کی جبیں پر بدنما داغ ہے، چنانچہ ارسطو جب انسانوں کی تقسیم کرتا ہے تو بغیر ضمیر کی خلش محسوس کیے بلا محابا کہہ دیتا ہے کہ انسانوں کی دو قسمیں ہیں، شرفا اور غلام۔ اسلام جب عدل و مساوات اور توقیرِ آدمیت کے پیغام کو لے کر آیا، اس وقت ساری مہذب دنیا میں غلامی کا چلن تھا اور دنیا کی معیشت و اقتصادیات کا زیادہ تر دارومدار اس بات پر تھا کہ غلاموں کے اس گروہ کو باقی رکھا جائے۔ ان کی آپس کی لڑائیاں، اور کاروبار کی بوقلموں صورتیں اس بات کی متقاضی تھیں کہ اس نظام کو جوں کا توں قائم رہنے دیا جائے۔ پھر چونکہ یہ بیماری عالمگیر تھی اس لیے ناممکن تھا کہ کوئی نظام اخلاق یکطرفہ فیصلہ کر کے اس کو حرام و ممنوع ٹھہرا دے، تاآنکہ تمام قوموں کا ضمیر آپ سے آپ جاگ اٹھے اور شرفا ان تمام اقتصادی ذمہ داریوں کو خود نبھانے کا عہد کریں جو انھوں نے غلاموں کے سپرد کر رکھی تھیں۔ یہ برائی اس وقت کے حالات کی ایک خاص ترتیب اور رہنج نے پیدا کی تھی اور یہ اُسی وقت ختم ہو سکتی تھی جب ترتیب اشیا کی یہ صورت قائم نہ رہے، چنانچہ جب صنعتی انقلاب نے کروٹ لی اور

دنیا کا اقتصادی اور معاشی ڈھانچہ بدلا تو بغیر کسی مذہبی وعظ، دینی فتوے اور کوششوں کے ساری دنیا میں اس کا استیصال ہو گیا۔ ان حالات میں اسلام کے سامنے حکیمانہ راہ یہی تھی کہ غلامی کے اس نظام کے جواز و عدم کی بحث چھیڑے بغیر ان کے حقوق کو اس طرح متعین کر دے، لوگوں کے دلوں میں توقیر آدمیت کے نقش کو اس طرح بٹھا دے اور خشیت و خوف الٰہی کے نعمت سے اس طرح معاشرہ کو مالا مال کر دے کہ جس سے ظلم اور زیادتی کے امکانات یکسر ختم ہو جائیں اور اس پسماندہ مخلوق کو بھی پہلی دفعہ ابھرنے، ترقی کرنے اور شرف و فضیلت سے بہرہ مند ہونے کے مواقع ملیں۔ چنانچہ اسلام نے اصلاح کی یہی راہ اختیار کی۔ غلامی کو اگرچہ اس نے چیلنج نہیں کیا تاہم غلاموں کے حقوق کی وضاحت کی اور صاف صاف کہہ دیا کہ تم ان کو وہی کھلاؤ جو خود کھاتے پیتے ہو اور وہی پہناؤ جو خود پہنتے ہو۔ ان کی آزادی کو نہ صرف بہت بڑی نیکی قرار دیا، بلکہ عملاً ایسی صورت پیدا کی کہ ان کی زیادہ سے زیادہ تعداد قید غلامی سے رہائی حاصل کر سکے۔ اور تاریخ شاہد ہے اسلام کے اس طرزِ فکر نے غلاموں کے سر پر نہ صرف تاج شاہی رکھا بلکہ حدیث، فقہ اور تفسیر کے میدانوں میں بھی ان کو ایک خاص مقام عطا کیا۔ اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ صدیوں مسلمانوں میں یہ بُرائی رائج رہی، اور کتاب و سنت کی نصوص یا فقہ و تفسیر میں ان کے بارہ میں احکام و مسائل کی جو ترتیب ہے اس سے اس کی حرمت و ممانعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ بظاہر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید اسلام نے اس کو سرے سے کوئی بُرائی ہی تسلیم نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے اس دور کے ایک روشن ضمیر مگر معذرت پسند (APOLOGETIC) متکلم نے آج بھی اس کو بعض حالات میں جائز ٹھہرایا ہے۔ مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر حکیمانہ غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اسلام اس کو بہت بڑی اجتماعی بُرائی سمجھتا ہے کیونکہ اگر یہ برائی نہ تھی تو اسلام نے آخر غلاموں کے درجہ کو بلند کرنے کی کیوں کوشش کی، کیوں ان کی آزادی کو بہت بڑی نیکی قرار دیا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:-

فلا اقتحم العقبۃ ۝ وما ادراك ما العقبۃ ۝ فك رقبۃ ۝ (البلد: ۱۲)

تو کیوں نہ انسان اس گھاٹی میں کود پڑا اور تمہیں کیا معلوم وہ گھاٹی کون ہے، کسی انسان کی گردن سے غلامی کا جوا اتار پھینکنا۔

کیوں نذور اور کفارات کی شکل میں ان کو آزادی کے مواقع بخشے۔ کیوں زکوٰۃ کا ایک مصرف یہ ٹھہرایا کہ غلاموں کو آزاد کر دیا جائے اور کیوں ان کو مکاتبت کا یہ فقہی حق عطا کیا کہ مالک کو طے شدہ رقم دے دینے کے بعد یہ آزاد ہو سکتے ہیں۔ فقہ و حدیث کی کتابوں میں ان سے متعلقہ ترتیب مسائل سے یہ دھوکہ نہیں کھانا چاہیے کہ اسلام اس بُرائی کو جائز تصور کرتا ہے۔ اس لیے کہ اگر غلامی فی نفسہ برائی اور انسانیت کی بہت بڑی توہین ہے تو اسلام جو انسانیت اور فطرت کا دین ہے، کبھی بھی اس کو جائز قرار نہیں دے سکتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے، کہ اس وقت کی بین الاقوامی مجبوریوں کی خاطر وہ یکطرفہ قدم نہ اٹھائے جس کا جواب دوسری طرف سے نہ دیا جا سکے اور اس وقت کا انتظار کرے جب انسانیت تاریخ کے ایک ایسے دور میں داخل ہو جب غلاموں کی جگہ مشینیں سنبھال لیں اور اس وجہ سے غلاموں کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔

اسلام ایک حکیمانہ اور عملی مذہب ہے، وہ مسائل و احکام کے متعلق ایسی تجرید (ABSTRACTION) کا قائل نہیں جو بے اثر ہو۔ اس لیے اس نے اگر غلامی کو کھلے بندوں حرام قرار نہیں دیا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے اس کو برائی قرار دے کر اس میں پیدا شدہ مضرتوں کی اصلاح نہیں کی۔ اگر علاج کی ضرورت اس وقت ابھرتی ہے جب بیماری پیدا ہو تو اصلاح احوال کی نوبت بھی اسی وقت آتی ہے جب معاشرہ میں کوئی فساد بگاڑ یا بُرائی حقیقتاً رونما ہو۔ اس بنا پر ہم اہلِ مغرب کے اس اعتراض کو صحیح نہیں سمجھتے کہ اسلام نے غلامی کے ساتھ مفاہمت کر لی اور اسے جائز قرار دے کر احکام و مسائل کی تلقین کی۔

اگر مسائل کے حل و کشود کے سلسلہ میں ہمارے معروضات صحیح ہیں اور ہمارا نقطۂ نظر صحت و صواب کے پہلوؤں کو بڑی حد تک اجاگر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو آئیے ان کی روشنی میں نجی ملکیت کے مسئلہ پر غور کریں۔

نجی ملکیت اور غلامی۔ نجی ملکیت میں خلل کب پیدا ہوتا ہے؟

نجی ملکیت کا مسئلہ بھی ایک فرق کے ساتھ غلامی کی طرح ہے۔ فرق یہ ہے کہ جہاں غلامی فی نفسہ بُری شئے ہے وہاں نجی ملکیت فی نفسہ بُرائی نہیں بلکہ ایک خاص مرحلے میں برائی ہے۔ اسلام نے بہرحال اس اصول کی تخلیق نہیں کی بلکہ یہ جاگیردارانہ

عہد کا ورثہ ہے، جن سے دین کو دوچار ہونا پڑا۔ اس کی تہ میں جو فلسفہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ ہر ہر شخص جن چیزوں کا جائز طور سے وارث ہے اور مال و دولت کی جس مقدار کو اس نے اپنی محنت و کاوش یا کاروباری مہارت سے جمع کیا ہے اس کا تحفظ کیا جائے اور کوئی بھی شخص زور ، دھاندلی اور مکاری سے ان حقوق میں دخل اندازی نہ کر سکے۔ نجی ملکیت کے معنی دراصل تحفظ حقوق کے ہیں یعنی ہر شخص اس اطمینان سے بہرہ مند ہو کہ معاشرہ میں اسے اپنی فکری و عملی صلاحیتوں کے بل بوتے پر جو کچھ حاصل کیا ہے وہ اس کا اپنا ہے۔ غیروں کو اس میں سلب و نہب کا حق نہیں۔ اس حد تک ملکیت کا مسئلہ بلا شبہ معقول اور درست ہے۔ اس میں تناقض اس وقت ابھرتا ہے جب ذاتی ملکیت کا دائرہ پھیل کر دوسروں کے حقوق پر اثر انداز ہو۔ جب ایک شخص کو اس بات کی کھلی چھٹی دے دی جائے کہ وہ روپے کی بدولت بیسیوں یا سینکڑوں اور ہزاروں انسانوں کی محنت و عرق ریزی کا استحصال کر سکے۔ جب یہ معاملہ ایک شخص سے آگے بڑھ کر، ایک ایسے استحصالی نظام کی شکل اختیار کر لے کہ جس میں معاشرہ اگرچہ بظاہر ایک ہی نظر آئے، تاہم اس میں نمایاں طور سے دو تہذیبیں، دو طبقے اور دو طرح کے مفادات اُبھر آئیں جس میں انسان اور انسان میں فرق و امتیاز کی دیواریں اتنی بلند ہو جائیں کہ حق و انصاف اور شرف انسانی کی پکار دیواروں کے اس پار نہ پہنچ سکے اور جب یہ نظام، ظلم و زیادتی کی ان حدود کو چھونا شروع کر دے، جہاں انسانوں کا ایک جم غفیر بنیادی ضروریات تک سے محروم ہو جائے۔ سوال یہ ہے کہ جب تضاد کی یہ صورت پیدا ہو جائے، جیسا کہ صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہو گئی ہے تو اس وقت نجی ملکیت کے تصور کو اسلامی فقہ کی روشنی میں بدلنا ضروری ہو گا یا نہیں۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ اسلامی فقہ ہرگز جامد نہیں ہے، اس میں قیاس و اجتہاد کی ہمیشہ گنجائش رہی ہے۔ ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ جب کوئی فقہی صورت، اپنے اصولوں سے ہٹ جائے اور صورت فقہی اور مقاصد و اغراض میں تضاد پیدا ہو جائے تو اس وقت ضروری ہو جاتا ہے کہ اسلام کی وسیع تر تعلیمات اور پیمانوں پر غور کیا جائے اور ان کی روشنی میں مجتہدانہ قدم اٹھایا جائے۔ یوں بھی فقہ اسلامی میں مصالح مرسلہ کی اصطلاح موجود ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کچھ مسائل ایسے ہیں جن سے اسلام نے براہِ راست تعرض نہیں کیا اور ان کو اس وقت تک کے لئے اٹھا

رکھا گیا ہے جب تک زمانہ ان کی ضرورت کا احساس نہیں دلا دیتا۔ظاہر ہے کہ نجی ملکیت کا مسئلہ اسی قبیل سے ہے۔اس کو اگر جوں کا توں رہنے دیا جاتا ہے تو صنعتی ارتقا کے اس دور میں کوئی ایسی عملی اور سائنسی تدبیر سامنے نہیں آپاتی جو استحصال کو ختم کر سکے۔اس بنا پر نجی ملکیت کے پرانے تصور میں تغیر لازم ہے۔غلامی کی طرح اس پر غور کرتے وقت ہم پہلے بیع وشرا یا وراثت،صدقات اور زکوٰۃ ایسے ابواب ومسائل سے نجی ملکیت کے جواز پر استدلال کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں بھی وسیع تر حکیمانہ نقطہ نظر سے کام لینا ہوگا اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ان مسائل میں ایک تو ابواب واحکام کی موجودہ ترتیب ہے اور دوسرے ان کی وہ روح ہے،وہ علت اور حقیقت ہے جو ان سب میں معنی ومقصد کی حیثیت سے جھلک رہی ہے۔اگر وہ روح محفوظ ہے تو نجی ملکیت کو قائم رہنا چاہیے لیکن اگر وہ روح محفوظ نہیں ہے تو اس صورت میں نجی ملکیت کے بارہ میں ایسا حل تلاش کرنا چاہیے جو اس روح کے عین مطابق ہو۔

اسلام کی اقتصادی روح کا تعین

سوال یہ ہے کہ وہ روح کیا ہے؟ اور اس کا تعین کیونکر ہو۔جواب واضح ہے،مسائل واحکام کی اس ترتیب۔تہ میں فلسفہ یا روح یہ ہے کہ جہاں تک تقسیم دولت کا تعلق ہے،کسی بھی شخص کے ساتھ ظلم نہ روا رکھا جائے۔ہر شخص کو اس میں سے مناسب حصہ ملے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب دولت پھیلتی رہے،تقسیم ہوتی اور مختلف افراد میں بٹتی رہے۔بیع وشرا،وراثت اور صدقات اور زکوٰۃ کے مسائل دراصل اسی غرض کو پورا کرتے ہیں۔بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج پر غور کرو،اس کا اشکال یہ نہیں کہ دولت کیونکر جمع ہو یا کس طرح معاشرہ میں بڑے بڑے قارون اور سرمایہ دار پیدا کیے جائیں،اس کے برعکس اس کا اشکال یہ ہے کہ دولت کیونکر بکھرے،کس طرح مستحق ہاتھوں تک پہنچے اور کیونکر آخر آخر میں غربت اور احتیاج کا خاتمہ ہو،ظاہر ہے اسلام جب صدقات،زکوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ کی تلقین کرتا ہے تو اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ معاشرہ ہمیشہ بلند وپست اور محتاج وغنی کے دو طبقوں میں منقسم رہے۔ہمیشہ ایک بالاتر گروہ تو دولت وثروت کی فراوانیوں سے بہرہ مند رہے اور ایک طبقہ یا انسانوں

کی بہت بڑی اکثریت غربت، افلاس اور احتیاج کے ہاتھوں نالاں اور پریشان رہے۔ ان احکام و مسائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام نے انسان اور انسان کے درمیان مرتبہ اور درجہ کی جو خلیج حائل کر رکھی ہے۔ اس کو ممکن حد تک پاٹا جاسکے اور ان فاصلوں کو کم کیا جائے جن سے ایک انسانیت، دو حریف خانوں میں بٹ کر رہ گئی ہے۔ ان لوگوں سے ہمیں ایک سوال پوچھنا ہے کہ جو مسائل کی اس ترتیب سے یہ سمجھتے ہیں کہ ید علیا اور ید سفلیٰ کی تقسیم ازلی ابدی اور اٹل ہے۔ لہٰذا ہر حال میں ایک گروہ زکوٰۃ دینے والوں کا اور ایک گروہ زکوٰۃ وصول کرنے والوں کا رہنا چاہیے تاکہ ان مسائل پہ عمل درآمد کی صورت قائم رہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا طاعون ملیریا، تپ دق اور ٹائیفائڈ کے خلاف اس بنا پر کوئی جدوجہد نہیں ہونا چاہیے کہ اگر ان کا خاتمہ ہوگا تو پھر ان بیش قیمت دواؤں کا کیا مصرف ہوگا جو محض ان کے علاج کے لیے تیار کی گئی ہیں اور ہزارہا صفحوں پہ مشتمل اس لٹریچر کا کیا ہوگا جس میں ان مسائل کے بارہ میں داد تحقیق دی گئی ہے۔ اس سوال کا معقول جواب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر انسان صحت و توانائی کے راز کو پالے تو وہ مقصد پورا ہو جائے گا جس کے لیے یہ دوائیں تیار کی گئیں اور یہ لٹریچر معرض ظہور میں آیا۔ ٹھیک اسی طرح اگر معاشرہ میں افلاس نہیں رہتا، انسان اور انسان میں بعد و اختلاف کے فاصلے کم ہوتے ہیں، شرف انسانی بحال ہوتا ہے اور ہر شخص کو تہذیب و تمدن کی آسائشوں سے مناسب حصہ ملتا ہے تو چشم ما روشن دلِ ما شاد، اسلام کے لیے یہ صورتِ حال حد درجہ شائستہ، لائق قبول اور خوش آئند ہوگی۔

نجی ملکیت سے متعلق اسلامی احکام و مسائل کی روح، سرمایہ کو خرچ کرنا، تقسیم کرنا، پھیلانا اور اس کو چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے سے روکنا ہے۔ جمع کرنا اور گن گن کر تجوریوں میں محفوظ رکھنا نہیں۔ ثبوت کے لیے قرآن کریم کی چند آیات پر غور کیجیے۔ ان سے واضح ہو جائے گا کہ اسلام جن اقتصادی قدروں کا حامل ہے وہ کس درجہ انسانیت دوستی پر مبنی ہیں۔ نیز یہ کہ نجی ملکیت کے تصور میں وسعت و اطلاق کے دائرے کس درجہ محدود ہیں۔ ان آیات سے دولت اور تقسیم دولت کے بارہ میں اسلام کا موقف نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔

جن لوگوں کو دولت جمع کرنے کا چسکا ہے اور جو خدا اور معاشرہ کے ان حقوق کو ادا

نہیں کرتے جن کی شریعت میں نشاندہی کی گئی ہے۔ ان کے بارہ میں ارشاد باری ہے :۔

والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم ۝ یوم یحمیٰ علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون ۝ (توبہ: ۳۵)

اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو خدا کے رستے میں خرچ نہیں کرتے۔ ان کو اس دن کے عذاب الیم کی خوشخبری سنا دو، جس دن وہ مال دوزخ کی آگ میں خوب گرم کیا جائے گا۔ پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی اور کہا جائے گا، یہ وہی ہے جو تم نے اپنے لیے جمع کیا تھا۔ سو جو تم جمع کرتے تھے اس کا مزہ چکھو۔

دولت پر کسی خاص شخص یا گروہ کا قبضہ یا اجارہ نہیں۔ اسے پورے معاشرہ میں بہرحال دائرو سائر رہنا چاہیے۔ اس کے متعلق منصوص یوں ہے :۔

ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم ۔ (حشر: ۷)

جو مال اللہ تعالیٰ نے فتح کے نتیجے میں دیہات والوں سے دلوایا ہے وہ خدا کے اور پیغمبر کے اور پیغمبر کے قرابت والوں کے اور یتیموں کے اور حاجتمندوں کے اور مسافروں کے لیے ہے۔ (تقسیم مال کا یہ انداز اس بنا پر ہے) تاکہ جو لوگ تم میں دولت مند ہیں۔ مال انہی کے ہاتھوں میں مرتکز ہو کر نہ رہ جائے۔

دولت و ثروت میں، ان لوگوں کا باقاعدہ حصہ ہے جو اس سے محروم ہیں۔ یا جن کو معاشرہ کی بے انصافیوں نے سوال کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اس حقیقت کو اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے ضمن میں یوں بیان فرمایا ہے کہ اللہ کے نیک بندے، جن میں حقیقتاً نیکی کی روح رچی ہوئی ہے، جو دنیا میں راتوں کو جاگ کر اپنے ذوق بندگی کا سامان فراہم کرتے تھے، وہ اپنے مال و دولت میں ان لوگوں کے حق کو پہچانتے تھے اور اس کو ادا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں برتتے تھے۔

کانوا قبل ذالک محسنین ۝

وہ اس سے پہلے دنیا کی زندگی میں نیکی کے

كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون ۝ وبالاسحار هم يستغفرون و في اموالهم حق للسائل والمحروم۔ (ذاریات: ۱۹)

کے خوگر تھے۔ رات کے تھوڑے سے حصہ میں سوتے تھے اور اوقات سحر میں بخشش مانگا کرتے تھے اور ان کے مال میں مانگنے والے اور نہ مانگنے والے دونوں کا حق ہوتا تھا۔

اس میں شبہ نہیں، نماز فرض ہے اور بہت بڑی نیکی اور تقرب الی اللہ کا بہت بڑا ذریعہ ہے اور قبلہ رو ہونا اس کے شرائط اولیہ میں داخل ہے تاہم عملاً نیکی کی روح، عقائد کے علاوہ انفاق فی سبیل اللہ میں مضمر ہے۔

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى واليتمى والمساكين وابن السبيل والسائلين و في الرقاب۔ (بقرہ: ۱۷۷)

نیکی یہی نہیں کہ تم مشرق یا مغرب کو قبلہ سمجھ کر اس کی طرف منہ کر لو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ خدا پر، روز آخرت پر اور فرشتوں پر اور خدا کی کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائیں۔ اور مال باوجود عزیز ہونے کے رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، مانگنے والوں اور گردنوں کے چھڑانے میں خرچ کریں۔

استحصال کسے کہتے ہیں

تقسیم دولت اور نجی ملکیت کے بارہ میں فقہ اسلامی کی روح کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اسلام میں استحصال (EXPLOITATION) کا مفہوم بھی متعین کریں۔ اس سے قبل اشتراکیت کی بحث کے دوران ہم بتا چکے ہیں کہ یہ اصطلاح، دراصل ناانصافی کی اس صورت پر دلالت کناں ہے جس کو صنعتی انقلاب نے جنم دیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ایک سرمایہ دار جب اس کام کی اجرت کا تعین کرنے لگتا ہے، جس کو اس نے اور مزدوروں نے مل جل کر انجام دیا ہے تو وہ نفع و اجرت کے اکتساب کے لیے دو مختلف پیمانے اختیار کرتا ہے، ایک اپنے لیے اور ایک مزدور کے لیے۔ اپنے لیے تو وہ یوں سوچتا ہے کہ اس کا چونکہ بنگلہ اور کوٹھی ہے اور معاشرہ میں

اونچا درجہ اور معیار ہے، اس لیے اس رعایت سے اس کی جیب میں تو دولت کو زیادہ سے زیادہ مقدار میں جمع ہونا چاہیے۔ اس نے چونکہ سرمایہ لگایا ہے اور سرمایہ کی منصوبہ بندی کی ہے۔ اس لیے منافع میں اس کا حصہ زیادہ ہونا چاہیے۔ اور مزدور چونکہ کنگلا اور مفلس ہے، اس لیے اس کے لیے بس اتنا ہی منافع کافی ہے کہ جسم وجان میں جو رشتہ حیات ہے اس کو یہ قائم رکھ سکے۔ یا مزدور نے چونکہ صرف جسم وجان کی توانائی ہی بیچی ہے، سرمایہ نہیں صرف کیا ہے اس لیے اس کا حصہ منافع میں بہت کم ہونا چاہیے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ مزدور کی حالت سدھارنے کے لیے ماضی میں کچھ اصلاحات بھی نافذ ہوئی ہیں اور ان سے ایک حد تک مزدوروں کو سہولت و آسائش کے مواقع بھی فراہم ہوئے تاہم تعین اجرت میں ذہن وہی پرانا اور فرسودہ ہے۔ اب بھی سرمایہ داران اصطلاحوں میں سوچتا ہے کہ کارخانہ دار کو تو نفع میں اتنا زیادہ حصہ ملنا چاہیے جس سے اس کے تمام تعیشات کا بوجہ احسن بندوبست ہو سکے اور مزدور کو بہرحال اس سے کہیں کم ملنا چاہیے۔ حالانکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ کام کی نوعیت بہرحال اجتماعی (COLLECTIVE) ہے اور اس لحاظ سے دیکھیے تو تعین اُجرت کا اصول بھی اجتماعی ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے استحصال کی اس صورت کو چاہے آپ نفع کہیں، چاہے سرمایہ دار کی محنت کا ثمرہ قرار دیں، یہ ایک طرح کے ظلم ہی پر مبنی ہے اور ظلم کی قرآن نے بار بار مذمت کی ہے۔

اگر استحصال کے معنی یہ ہیں کہ کام کی نوعیت تو ایک ہو مگر اکتساب نفع کے پیمانے دو ہوں تو پھر قرآن کا یہ اعجاز ملاحظہ ہو کہ اس نے اس صورتِ حال کو خاص طور پر جرم قرار دیا ہے:

ویلٌ للمطففین ۝ الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون ۝ (مطففین: ۳)	ناپ اور تول میں کمی کرنے والوں کے لیے خرابی ہے۔ جو لوگوں سے ناپ کر لیں، تو پورا لیں اور جب ان کو ناپ کر اور تول کر دیں تو کم کر دیں۔

یعنی جب اپنے نفع کا سوال ہو تو بھاؤ اونچا ہو اور جب دوسروں کو ان کی محنت کا ثمرہ دینا پڑے تو بھاؤ کم ہو جائے، ان لوگوں کو قرآن نے "ویل یا خرابی" کا مستحق ٹھہرایا۔ استحصال تطفیف ہی کی ایک قسم سے تعبیر ہے۔

آخری سوال، کیا اشتراکیت کی اقتصادی حکمتِ عملی کو ہم اپنا سکتے ہیں؟

جب نجی ملکیت اور استحصال کی بحث نے وضوح اور نکھار کا ایک مرحلہ طے کر لیا تو اب آخری اور براہِ راست سوال جو فکر و نظر کو تحقیق و تعمق پر آمادہ کرتا ہے یہ ہے کہ اشتراکیت کی اقتصادی روح کو اسلام کے نظام عقائد میں سمو لینے کی شکل کیا ہوگی۔ لیکن اس سوال پر غور کرنے سے پہلے ہمیں اس شبہ کا جواب دینا ہوگا کہ کیا ایسا ہونا ممکن بھی ہے، کیا دو متضاد نظام فکر جمع ہو سکتے ہیں۔ آخر اس اشتراکیت کو جو جدلی مادیت کو مانتی ہے، خدا، انبیا اور ملائکہ کا انکار کرتی ہے اور مذہب و دین کو محض تاریخ کے وقتی تقاضوں کا نتیجہ قرار دیتی ہے۔ کسی طرح بھی اس دین اور نظریہ حیات کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ پر پختہ ایمان رکھتا ہے، انبیا اور ملائکہ کو صفت ربوبیت اور فیوض ربوبیت کا کرشمہ جانتا ہے اور تاریخ کے بارہ میں جس کا یہ عقیدہ ہے کہ اس میں انسان اور عقل کا کردار تخلیقی ہے، جبری اور اضطراری نہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس شبہ کا جواب بھی دینا ہوگا کہ ان دو مختلف نظریات کے اتحاد سے فائدہ کس کو پہنچے گا، اسلام کو یا اشتراکیت کو۔

اسلام اور اشتراکیت میں تضاد کی نوعیت کیا ان میں مفاہمت ممکن ہے؟

جہاں تک اس قول کا تعلق ہے کہ اسلام اور اشتراکیت دو متضاد نظام ہیں لہٰذا ان میں اتحاد و مفاہمت کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے بارہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی تہ میں منطقی اعتبار سے دو واضح غلطیاں ہیں۔ ایک ذہن و فکر کی، دوسرے یہ کہ اس میں بعض اجزا کو خواہ مخواہ کل فرض کر لیا گیا ہے۔
ذہن اور اسلوب فکر کی غلطی کے معنی یہ ہیں کہ کچھ لوگ بیسویں صدی میں، ان اصطلاحوں میں سوچنے کے عادی ہیں، جو قرون وسطیٰ میں رائج تھیں۔ اس ذہن کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے بہرہ مند حضرات کسی بھی مسئلہ پر معروضی انداز میں غور نہیں کرتے یا کسی بھی مسئلہ کو اس لائق نہیں سمجھتے کہ فی نفسہ اس پر غور و تامل ہونا چاہیے۔ یہ حقائق کی تشریح ڈھلے ڈھلائے جملوں، مقولوں اور فارمولوں کی روشنی میں کرتے ہیں۔ حالانکہ ان جملوں، مقولوں اور فارمولوں کی صحت و استواری پر خود حقائق کی روشنی میں غور ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک کسی بھی حقیقت کی بجائے خود

کوئی حقیقت نہیں۔ ان کی حیثیت کا تعین محض فرسودہ، غیر واقعی اور کوتاہ نظری پر مبنی چلتے ہوئے جملوں سے ہو پاتا ہے۔ یہ دور سائنس اور جانچ پرکھ کا ہے۔ اس میں حقائق نے گھسے پٹے کلیات، پیش پا افتادہ مقدمات اور فقروں کی گرفت سے آزادی حاصل کرلی ہے۔ اب ان میں ہر ایک کی اپنی حیثیت اور مقام ہے۔ "اجتماع ضدین محال ہے" کی حیثیت ایک تجرید سے زیادہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ طبیعیات اور حیاتیات کی سطح سے لے کر مذہب، جمالیات اور تہذیب و ثقافت کے ہر ہر دائرہ تک اجتماع اضداد کا وجود پایا جاتا ہے۔ کیا یہ شیریں اور جاں بخش پانی جو ہم شب و روز متعدد بار پیتے ہیں آکسیجن اور ہائیڈروجن کی دو مختلف گیسوں سے مل کر نہیں بنا ہے، کیا انسانی جسم میں لاکھوں اور کروڑوں خلیے بیک وقت زندگی اور موت سے دوچار نہیں ہوتے اور خلیوں کی موت اور زندگی کے اسی تسلسل کا نام حیات نہیں، وہ نغمہ اور دل میں اتر جانے والا آہنگ، آخر اس کے سوا کیا ہے کہ اس میں آواز اور شور کو خاص سلیقے سے ترتیب دے دیا گیا ہے۔ اسلامی تہذیب نے رومیوں اور ایرانیوں سے کیا کیا لیا اور کس طرح اس کو نفاست و تکمیل کے درجہ تک پہنچا یا یا خود اسلامی تہذیب نے مذاہب عالم پر کیا گہرے اثرات چھوڑے، سردست اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ خود سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظام نے جو قطعی ایک دوسرے کے حریف اور ایک دوسرے کی ضد ہیں، آپس میں کن اقدار کا تبادلہ کیا۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ سرمایہ داری نے اشتراکی کردار اور اصولوں کو اپنانے کی حتی المقدور کوشش کی۔ کیا اس نظام میں سرمایہ شخصی ملکیت سے نکل کر قدرے اجتماعی دائرے میں داخل نہیں ہوا۔ کیا اس میں منصوبہ بندی کو اختیار نہیں کیا گیا اور مزدور کی فلاح و بہبود کے لیے بونس، بیمہ اور شیئرز کی شکل میں متعدد اقدامات نہیں کیے گئے۔ اسی طرح کیا اشتراکیت جو سخت گیرانہ آمریت کا شکار تھی، جمہوری قدروں کو اپنانے پر مجبور نہیں ہوئی اور علیحدگی و انزوا کی وہ صورت ختم نہیں ہوئی جس نے اشتراکی دنیا کو دوسری دنیا سے کاٹ کر رکھ دیا تھا اور کیا اس میں نجی ملکیت کے اصول کو ایک حد تک اپنانے کی کوششیں نہیں کی گئیں۔ اسی طرح اشتراکیت کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں کیا یہ تبدیلی رونما نہیں ہوئی کہ علوم و فنون پر بالعموم اور اجتماعی علوم پر بالخصوص لینن اور مارکس کے حوالوں

سے ہٹ کر خالص معروضی طریق سے غور کیا جائے اور اگر ان میں فہم و انطباق کی کوئی غلطی ہو تو اسے تسلیم کیا جائے ۔اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اب اشتراکی حلقوں میں اشتراکیت کے ان پنڈتوں کی بات پر دھیان نہیں دیا جاتا جو ہر ہر معاملہ کو لینن اور مارکس کی تصریحات ہی کی صورت میں سلجھانے کے عادی تھے ۔کہنا یہ ہے کہ ہر بڑی حقیقت اور ہر اونچا انکشاف چاہے اس کا تعلق مذاہب و ادیان اور تہذیب و تمدن کے گوشوں سے ہو چاہے طبیعیات سے ہو اس میں تضاد کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور پایا جاتا ہے اور یہی تضاد اس کو نکھارتا اور رونق بخشتا ہے ۔کلمہ توحید ہی کو دیکھیے لا اور الا کے تضاد سے ترتیب پذیر ہے ۔اگر نفی صحیح ہے تو استثنا اور اثبات غلط ہے اور اگر استثنا و اثبات درست ہے تو نفی استواری سے محروم ہو جاتی ہے ۔لیکن لا اور الا کے اسی تضاد کا کرشمہ ہے کہ اس سے مذاہب و ادیان کی سب سے بڑی توحید کا انکشاف ہوتا ہے اور ہر طرح کے شرک کی جڑیں کٹ جاتی ہیں ۔علاوہ ازیں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک تقسیم دولت کا تعلق ہے اشتراکیت کی روح کو اسلامی نظام میں سمو لینا چاہیے ،تو ہم جدلی مادیت کی بات نہیں کرتے ،نہ اشتراکیت کے تصور تاریخ کی بات کرتے ہیں ،کیونکہ کائنات اور تاریخ سے متعلق ہمیں اپنے ایمانیات کی معقولیت و استواری پر فخر و ناز ہے ۔ہم تو صرف اقتصادی مسئلہ کی حد تک یہ چاہتے ہیں کہ اس میں جو خوبیاں ہیں وہ اپنالی جائیں ۔کیونکہ کسی بھی خوبی ،سچائی یا کسی بھی علمی اور سائنسی اشکال کے حل پر کسی نظریہ یا دین کا اجارہ نہیں ہوتا ۔سچائیوں اور خوبیوں کو اپنا لینے اور سمو لینے کا حق ،ہر قوم اور تہذیب کو ہے ۔یہ عالمگیر حقیقتیں ہیں اور تمام ہی نوع انسان کی مشترکہ میراث ہیں ۔اصل سوال یہ ہے کہ اس روح کو اسلامی نظام میں سمو لینے کے معنی کیا ہیں یا وہ کیا اسلوب و نہج ہے جس سے ہم اس سلسلہ میں کام لینا چاہتے ہیں ۔

اسلام کے نظام فکر و عمل میں اس کو سمو لینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک طرف تو ہمارے ہاں کے اہل فکر بغیر کسی احساس مرعوبیت کے معاشرہ کے اقتصادی اشکال کو ایک معروضی اشکال کی حیثیت سے تسلیم کریں اور یہ بات پورے انشراح صدر کے ساتھ مان لیں کہ انسان اور انسان کے درمیان یہ غیر انسانی اور غیر اسلامی تقسیم پائی جاتی ہے ۔جسے اسلام کے تخلیقی مزاج اور اجتہاد کی

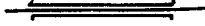
روشنی میں ہمیں حل کرنا ہے۔ دوسری طرف اس اقتصادی روح کے لیے ہمیں ماخذ و سرچشمہ کی حیثیت سے صرف اسلام کی طرف دیکھنا ہوگا اور اس کا رشتہ اسلام کے نظریہ توحید، عدل اور اخوت کے ساتھ جوڑنا ہوگا، جدلی مادیت کے ساتھ نہیں یعنی ہمیں یہ بتانا ہوگا کہ نظریہ توحید کی اگر کوئی عملی تعبیر ہم اس دور میں پیش کر سکتے ہیں تو وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی روشنی میں مرتب ہونے والا معاشرہ اونچ نیچ کے تضادات سے بڑی حد تک پاک ہو، کیونکہ جب خدا ایک ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کے بندوں میں مرتبہ و درجہ کی اتنی بڑی بڑی دیواریں حائل ہوں۔ اسی ڈھنگ سے ہمیں مسلمانوں کو یقین دلانا ہوگا کہ عدل اور جذبہ اخوت کو، جو ہماری معاشرت کے بنیادی اصول ہیں اگر کسی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کریں گے تو اس کے نتیجے میں۔ یہی اقتصادی حل آپ کے سامنے آئے گا کہ ذرائع پیداوار کو ملی مصالح کے تابع رکھا جائے اور کسی مخصوص گروہ یا خاندان کو موقع نہ دیا جائے کہ وہ ان پر قابض ہونے کی وجہ سے استحصال کر سکے۔ معاشرہ کی تعمیر نو کے سلسلہ میں دو باتیں اور بہت اہم ہیں۔ اول یہ کہ ذرائع دولت کو صرف اسی حد تک قومیانا چاہیے جس حد تک مصالح ملی کے نقطہ نگاہ سے ضروری ہو، کیونکہ اسلام نہ فرد کو ہی آزادی دیتا ہے کہ وہ اجتماعی مصلحتوں کو نقصان پہنچائے اور نہ اجتماعیت کے اس تجاوز کو گوارا کرتا ہے کہ جس سے فرد کی تگ و تاز اور حریت فکر متاثر ہو۔ اسلام کی راہ، خیر مصلحت اور توازن کی راہ ہے۔ دوسرے اس حقیقت کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقتصادی مسئلہ ہماری پوری زندگی کا صرف ایک پہلو ہے، اسے ہمیں بہر حال حل ضرور کرنا ہے مگر ہمارے معاشرہ کی بنیاد اور اٹھان کا انداز وہی غیر مادی اور اسلامی ہے۔ ہماری زندگی کی تعمیر نو میں معاشرہ انہی روحانی، اخلاقی اور دینی قدروں کا غماز ہوگا، جو اس کا طرۂ امتیاز ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کا جو ایوان ہم تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں بنیاد سے لے کر در و بام اور بالائی منزل تک ہر چیز اسلامی ہوگی یعنی صرف اقتصادی اشکال کے حل تک ہم اس حقیقت سے استفادہ کریں گے کہ ذرائع پیداوار پر اجتماعی حیثیت سے غور ہونا چاہیے۔

اگر ہم ان تین نکات کی روشنی میں، اسلامی معاشرہ کی تشکیل نو کریں، تو اس سے نہ صرف اسلام کے دعویٔ توحید و عدل کو تعبیر کی نئی سمتیں اور منزلیں ملیں گی بلکہ خود اشتراکیت اور دنیائے انسانیت پر

یہ بہت بڑا احسان ہوگا۔

ہمارا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ آئندہ چل کر اشتراکیت اور دین میں اتحاد اُبھر کر رہے گا۔ اس لیے کہ مادیت اور جدلی مادیت کا نشہ آہستہ آہستہ ذہنوں سے اُتر رہا ہے اور انسان بڑی سنجیدگی سے سوچ رہا ہے کہ آخر کب تک اپنے اندر کی روشنی سے محرومی اسے اختیار کرنا پڑے گی۔ اپنی ذات، اپنی حقیقت اور عظمت سے یہ بیگانگی کتنا عرصہ اور چلے گی اور کب تک یہ زندان تیرہ و تار اس کو اپنا زندانی بنائے رکھے گا۔ ایک نہ ایک دن اسے زندان سے نکل کر زندگی کے روشن تر پہلوؤں کی طرف رواں دواں ہونا ہے جو روشن بھی ہیں اور وسیع تر بھی۔ اور اسی وضاحت میں اس سوال کا جواب بھی آجاتا ہے کہ اشتراکیت اور دین کے اتحاد سے فائدہ کس کو پہنچے گا۔

باب ۹

اِسلام کا نظریۂ اخلاق

اخلاق اور زندگی میں چولی دامن کا ساتھ ہے

جب سے انسان نے شعور و ادراک کی آنکھ کھولی ہے اور رل مل کر رہنے کی خو ڈالی ہے اس وقت سے اس کے سامنے کوئی نہ کوئی ضابطہ اخلاق رہا ہے، جس کی پابندی کو اس نے ضروری ٹھہرایا ہے۔ کیونکہ اخلاق کو کسی نہ کسی صورت میں اپنائے بغیر اجتماعی زندگی کا تصور ہی نہیں ابھرتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خوشحال زندگی اس وقت تک بارآور نہیں ہو پاتا، جب تک کہ اس کے لیے مناسب ماحول اور موزوں آب و ہوا کا اہتمام نہ کیا جائے۔ اخلاق اور زندگی میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے کسی دور میں بھی انسان اس کی بہرہ مندیوں سے محروم نہیں رہا۔ ہمارے نزدیک یہ تو ہو سکتا ہے کہ انسان مذہب و روایت کو نہ مانے، رسوم و معتقدات کے کسی نظام کو تسلیم نہ کرے یا بعض مابعد الطبیعی افکار کی سچائی پر ایمان نہ رکھے لیکن یہ ناممکن ہے کہ یہ خیر و شر میں سرے سے کسی امتیاز ہی کا قائل نہ ہو یا نیکی کو برائی پر ترجیح نہ دے اور روزمرہ کی زندگی میں اخلاق کی اعلیٰ قدروں سے انحراف کو جائز سمجھے۔ ہاں یہ بات البتہ صحیح ہے کہ خیر و شر کی تعریف، غرض و غایت اور حیثیت کے تعین میں حکما میں خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

ہیراکلیٹس کی رائے

ہیراکلیٹس (HERACLITUS) جو کائنات کو قدرت کا ہر آن تغیر پذیر مظہر سمجھتا ہے، خیر و شر کے بارہ میں یہ رائے رکھتا ہے کہ تکوینی سطح پر خیر و شر کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ کائنات کا ہر ہر مظہر اپنی ضد کی طرف

بڑھتا اور لپکتا رہتا ہے۔ پانی برف کے قالب میں ڈھل جاتا ہے شجاعت اپنی انتہائی صورت میں تہور کہلاتی ہے اور خوئے سخا بسا اوقات فضول خرچی کے مترادف ہو جاتی ہے۔ یہ سارا اخلاق و طبیعی کارخانہ، اضداد کا کرشمہ ہے۔ اس کے نزدیک خیر کے یہ معنی ہیں کہ کائنات میں جاری و ساری اصولوں کے ساتھ توافق پیدا کیا جائے اور ایسے قوانین کی اطاعت و پیروی کا احترام کیا جائے جو فی نفسہٖ معقول اور قوانین فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہوں۔

دیمقراطیس کا نقطۂ نظر

دیمقراطیس (DEMOCRITUS) کی رائے میں خیر و شر کا تعلق فعل سے زیادہ نیت اور ذہن کی افتاد سے ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے نیک آدمی وہ نہیں جو نیک کام کرتا ہے، بلکہ نیک آدمی وہ ہے جو نیک کام اس لیے انجام دیتا ہے کہ اس کو نیکی سے محبت ہے۔ خیر کے معنی اس کے نزدیک ایسے فعل کے ہیں جو مسرت آفریں ہے اور مسرور زندگی کا راز اس میں پنہاں ہے کہ انسان جسم و روح کے تقاضوں کے مابین توازن قائم رکھے۔ دیمقراطیس نے اس حقیقت کو وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سچی مسرت اس طرح نہیں حاصل ہوتی کہ انسان تعیشات دنیا کے پیچھے دیوانہ وار دوڑنا شروع کر دے کیونکہ یہ چیزیں تو آنی جانی ہیں۔ سچی مسرت، نیکی کی آرزو، ارادہ اور عمل میں مضمر ہے۔

سوفسطائی حکما کا موقف

سوفسطائی حکما نے اخلاق کو انفرادیت کے زاویہ نگاہ سے دیکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان بجائے خود اخلاق، مذہب اور رسوم و شعائر کا معیار ہے۔ اور انسان سے ان کی مراد نوع انسانی نہیں افراد ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک خیر و شر پورے معاشرہ کا مسئلہ نہیں، افراد کا مسئلہ ہے، چنانچہ ہر ہر شخص کو حق ہے کہ وہ اپنے برے بھلے کا آپ فیصلہ کرے اور جو چیز اس کے ذاتی مفادات اور خواہشات کے مطابق ہو اس کو اختیار کرے۔ کیونکہ ہر شخص کا اسلوب اخلاق اپنا ہے، اپنی پسند، اپنی آرزوئیں اور تمنائیں یا اپنا مفاد بہرحال مقدم ہے۔ ان کے نقطہ نگاہ سے اخلاق کا کوئی جامع مفہوم نہیں۔ اس کا تعلق معاشرہ کی عادات و روایات سے ہے۔

سقراط کا اخلاقی زاویہ نگاہ

سقراط کا تعلق اگرچہ سوفسطائیوں کے اسی گروہ سے ہے تاہم اس نے غور و فکر کی راہ میں اپنی انفرادیت قائم رکھی ہے۔ اس کی تمام تر

تگ و دو اور فلسفیانہ زندگی کا محور یہ خیال رہا کہ برتر حیات کے لیے خیر و شر یا صحیح و غلط کے درمیان فرق و امتیاز کی حدود واضح ہونی چاہییں۔ اس کے نزدیک یہ ناممکن ہے کہ انسان جان بوجھ کر برائی کا ارتکاب کرے۔ برائی کا ارتکاب عموماً اس وقت ہوتا ہے جب استدلال میں کہیں خامی، جہل یا جھول رونما ہو۔ اور اگر خیر کی یہ راہ واضح متعین اور معلوم ہو تو کوئی پاگل ہی برائی کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک برتر خیر یا برتر حیات علم و آگاہی کا جوہر ہے۔ یہ اگر حاصل ہے یا انسان اس سے اگر بہرہ مند ہے۔ تو پھر برائی کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے۔ علم خیر بھی ہے اور خیر کا وسیلہ اور ذریعہ بھی۔ سقراط کی ساری زندگی اسی جوہر علم و ادراک کے حصول میں گذری۔

افلاطون کی رائے

افلاطون نے خیر و شر کے مسئلہ میں سقراط کی دریافت کو قدرے آگے بڑھایا۔ اس کا کہنا ہے کہ نیکی اور برائی کو اس وقت تک ٹھیک ٹھیک سمجھنا ناممکن ہے جب تک اس عالم رنگ و بو کی حقیقت متعین نہ ہو جائے۔ اس کے نقطہ نگاہ سے یہ عالم چونکہ غیر حقیقی، فانی اور رگریز پا ہے اور محض حقیقی عالم کی نقل یا انعکاس ہے اور حقیقی عالم وہ ہے جو "مثل" (IDEAS) سے تعبیر ہے، اس لیے نیکی اور برائی کے معاملہ میں صرف حواس اور ان کے نتائج پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس بارہ میں عقل صحیح کو راہنما ماننا چاہیے اور یہی دراصل نیکی یا خیر ہے کہ ہم اپنی خواہشات اور جذبات کی رو میں بہنے کے بجائے ان کو عقل کے تابع رکھیں۔ عقل کو معیار اور کسوٹی قرار دیں اور تمام خواہشات اور آرزوؤں کو اسی کے ذریعہ جانچیں۔ پھر جس چیز کی اصابت وصحت پر عقل صاد کرے اس کو اختیار کر لیں اور جس کی افادیت پر عقل مہر تصدیق ثبت نہ کرے اس کو برائی سمجھ کر چھوڑ دیں۔

ارسطو کا اشکال

ارسطو کے سامنے اشکال کی نوعیت یہ ہے کہ خیر اور نیکی کی تمام صورتیں، ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ اس لیے معلوم یہ کرنا چاہیے کہ ان میں مرکز اور معیار کی حیثیت کے حامل ہے، وہ کون خیر اعلیٰ (SUMMUM BONUM) ہے جس کو تمام نیکیوں کے لیے اصل اور محور قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک خیر اعلیٰ کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کا ہر ہر مظہر، اپنی فطرت کے اندرونی تقاضوں کی تکمیل کے لیے مصروف عمل ہو۔ اور انسان کی فطرت کا اندرونی تقاضا چونکہ فکر و تامل ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ ہر معاملہ میں فکر و تامل کی روشنی میں فیصلہ

کرے اور ایسا انداز اختیار کرے ، جو اس کی فطرت کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ارسطو جب فکر و دانش کو نیکی یا خیر کا محور قرار دیتا ہے تو اس کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ نیکی یا خیر کا جذبہ کسی خارجی تلقین ، روایات یا اس کی ذات و فطرت سے علیحدہ کسی محرک کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ خود انسان کی عاقلانہ فطرت کا اپنا اور اندرونی تقاضہ یہ ہے کہ بہتر ، کامیاب اور خیر و صلاح پر مبنی زندگی بسر کرے۔ دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ انسان چونکہ اپنی فطرت کے لحاظ سے جذبات ، جسمانی خواہشات اور فکر و دانش کے تین خانوں میں انقسام پذیر ہے۔ اس بنا پر کوئی بھی فیصلہ کرتے وقت اسے ایسا درمیانی راستہ اختیار کرنا چاہیے جس سے انسانی فطرت کے ان تینوں حصوں کے ساتھ پورا پورا انصاف روا رکھا جا سکے یعنی وہ فیصلے ایسے متوازن اور منصفیانہ ہونے چاہییں کہ جن میں جسمانی تقاضوں کے ساتھ ساتھ جذبات و عقل میں جو رشتہ ہے اس کی نزاکت بھی ملحوظ خاطر رہے یعنی انسانی فطرت کے ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی کو بھی نہ تو نظر انداز کیا جائے اور نہ اس کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی جائے۔ اس درمیانی راہ کو ارسطو ، زریں وسط یا بیچ کی سنہری راہ (GOLDEN MEAN) قرار دیتا ہے۔

رواقی حکما کا نظریہ اخلاق

رواقی حکما بھی افلاطون اور ارسطو کی طرح عقل و تامل کو نیکی کی روح ٹھہراتے ہیں۔ لیکن خود عقل و تامل کا اولیں تقاضہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال کے بارہ میں یہ جاننے کی کوشش کرے کہ پوری کائنات میں جاری و ساری قوانینِ فطرت کے ساتھ ان کا کس حد تک توافق ہے۔ ان کے نقطہ نگاہ سے ، شادماں اور مسرور زندگی کسی ایک عمل یا نیکی کی مرہونِ منت نہیں۔ بلکہ اس کا تعلق پورے نظام عمل سے ہے جو ترتیب اشیا کے مطابق ہے جس میں فطرت کے قوانین اور منشا کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہو۔

عیسائیت جب مغرب میں فاتحانہ انداز میں داخل ہوئی تو اس سے ان کے فلسفیانہ اور اخلاقی نظریات بھی متاثر ہوئے۔ اول اول تو کلیسا کی برتری قائم رہی اور اسی کو صحت و استناد کا سرچشمہ قرار دیا گیا۔ اس کے بعد فکر و دانش کے کچھ اور اسلوب بھی ابھرے۔ عیسائی مفکرین میں اس سوال نے زیادہ اہمیت اختیار کر لی کہ کلیات (UNIVERSALS) اصل ہیں یا جزئیات

(PARTICULARS) اور حقیقت پسندی (REALISM) اسمیت پسندی (NOMINALISM) نے اخلاقیات سے متعلق دو مستقل بالذات مدارس کی طرح ڈالی۔ اسمیت پسند چونکہ افراد اور جزئیات کو اصل قرار دیتے تھے۔ اس لیے ان کے نزدیک اخلاقی و اجتماعی قوانین کو وضع کرتے وقت، افراد کی مصلحتوں کو زیادہ در خور اعتنا قرار دینا چاہیے کیونکہ حقیقت اپنے اصل روپ میں، افراد و جزئیات ہی کی صورت میں جلوہ گر ہے۔ اس کے برعکس حقیقت پسند حضرات کا موقف یہ تھا کہ کلیات سٹیٹ اور اجتماع کا وجود حقیقی ہے اور افراد ان کے اداروں کے تابع ہیں۔ اس بنا پر اخلاقی پیمانوں کو انہی اجتماعی مصالح کی شکل میں ڈھلنا چاہیے۔

موجودہ حکما اور اخلاقیات، ہابس کا خیال

موجودہ فلسفہ نے خیر و شر کی اس بحث میں مزید نکات پیدا کیے مثلاً ہابس (HOBBES) چونکہ مادیت کے نقطۂ نظر سے مظاہر عالم پر غور کرنے کا عادی ہے۔ اس لیے اس نے اخلاقیات پر اسی زاویۂ نگاہ سے غور کیا۔ اس کا کہنا ہے کہ خیر و شر کا تعلق بھی ایک طرح کی حرکت (MOTION) سے ہے۔ یہ حرکت اگر کامیاب ہے تو اس سے مسرت و شادمانی پیدا ہوگی اور اگر یہ حرکت کامیاب نہیں ہے تو اس سے کرب و اذیت کے داعیے ابھریں گے۔ اس کے نزدیک خیر و شر کی حیثیت یہ نہیں کہ خیر کو ہر شخص کے لیے خیر ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح شر کا وجود بھی ہر حال میں شر نہیں، بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک کا عمل خیر ایک شخص کے لیے تو مسرت و شادمانی کا سبب ہو اور دوسرے کے لیے تکلیف و درد پیدا کرے یعنی اشخاص اور حالات کے اختلاف سے، خیر و شر کے اثرات میں اختلاف کا رونما ہونا ممکن ہے۔

ڈیکارٹ (DESCARTE) کا کہنا ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کا تعلق ہے وہ کامل ہے۔ اس لیے برائی یا شر کا تعلق اس کی ذات کے بجائے ہمارے فیصلوں سے ہے ہم جب عقل ناقص کی بنا پر غلط فیصلے کرتے ہیں تو اس سے ہمیں اذیت و الم سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور اگر ہم اپنے اعمال کو فکر و عقل اور تجربہ و شواہد کی ترازو میں تولیں تو بڑی حد تک شر سے دامن کشاں رہ سکتے ہیں۔

لاک کی رائے لاک (LOCKE) کی یہ رائے ہے کہ اخلاقیات میں خیر و شر کا تصور انسان کے

اندرونی اور فطری تقاضوں کا رہینِ منت نہیں بلکہ یہ معاشرہ اس کی تعلیم اور مسلمہ اقدار سے ابھرتا ہے۔ ہم چونکہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتے ہیں اور اس ماحول میں والدین اور اساتذہ ہمیں مسلسل بتاتے رہتے ہیں کہ فلاں کام اچھا ہے فلاں حرکت بری ہے۔ اس لیے خیر و شر کے بارہ میں کچھ نقوش ہماری لوح قلم پر مرتسم ہو جاتے ہیں۔ جنھیں ہم فطری اور خلقی سمجھنا شروع کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر و شر کی کوئی بھی صورت ہو معیار بہر حال یہی رہے گا کہ جن افعال سے ہمیں راحت حاصل ہو گی وہ خیر کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور جو ضرر و الم کا باعث ہوں گے انھیں شر سمجھا جائے گا۔ گویا خیر و شر کا صحیح صحیح اندازہ تجربہ سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اخلاقی شعور کو زندہ رکھنے کے لیے قانون اور ضبط و نظم کی پابندی بہت ضروری ہے اور قانون یا ضبط و نظم کا سرچشمہ تین چیزیں ہیں۔

۱۔ دین

۲۔ حکومت

۳۔ اور معاشرہ میں رچی بسی اقدار

اور جو شخص ان سہ گونہ پابندیوں کا خیال رکھے گا تکلیف و الم سے نسبتاً کم دوچار ہو گا۔

کانٹ کا تصور خیر

کانٹ (KANT) نے خیر و شر کے مسئلہ میں انقلابی روش اختیار کی۔ اس کے نزدیک اخلاقیات کے باب میں اشکال کے اس پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل نہیں کہ کسی فعل سے مسرت و انبساط کی دولت ہاتھ آتی ہے یا کرب و الم کے کانٹے چننے پڑتے ہیں۔ اصل اہمیت اس چیز کو حاصل ہے کہ آپ اخلاقی قوانین کے لیے اپنے دل میں احترام و توقیر کا کوئی جذبہ رکھتے ہیں یا نہیں، اور آپ نے جو کچھ کیا اس میں نیت و ارادہ کو دخل تھا یا نہیں، جو اخلاقی پیمانوں کے احترام و توقیر کی وجہ سے دل میں ابھرتا ہے۔ اگر آپ کا فعل حسن نیت پر مبنی ہے اور یہ حسن نیت اس خیال پر مبنی ہے کہ نیکی بجائے خود اس لائق ہے کہ اس کو اختیار کیا جائے تو آپ کا یہ فعل نیکی کے زمرہ میں شمار ہو گا۔ چاہے اس سے انبساط حاصل ہو اور چاہے تکلیف۔ کانٹ کے نزدیک خیر کا تصور بیرونی اور خارجی عوامل کا مرہونِ منت ہرگز نہیں، بلکہ یہ خود عقل و دانش انسانی میں ایک بدیہی (A PRIORI) حقیقت کے روپ میں نہاں ہے۔ ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ فعل خیر کا اطلاق اسی فعل پر ہو سکتا ہے، جس کو ہم عالمگیر سچائی قرار دے سکیں۔ جس کو تمام نوع انسانی اختیار کر سکے، جو

لذت یا ذاتی منفعت کی سطح سے اونچا ہو۔ اور فی ذاتہٖ اپنے اندر خیر کی کشش، خیر کا حسن و جمال اور خیر کی شائستگی لیے ہوئے ہو۔ اس طرح کے اخلاقی عمل کو کانٹ کی اصطلاح میں لازمی اور قطعی خیر (CATEGORICAL IMPERATIVE) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کانٹ نے خیر کے تصور کو یہ کہہ کر اور نکھار دیا ہے کہ اس بارہ میں ہر شخص کو جو نیکی کا خواہاں ہے، اپنے اعمال کو اس انداز سے ترتیب دینا چاہیے کہ اس سے انسانیت کو فائدہ پہنچے اور ایسے ذرائع اختیار کرنے چاہئیں جو انسان دوستی کے اس نصب العین کو تقویت پہنچائیں۔

مل کے رائے

مل (MILL) نے خیر و شر کے رشتہ کو افراد کے بجائے، اجتماعی حالات و ظروف سے جوڑا۔ اس کے نزدیک نیکی کے یہ معنی نہیں کہ اس سے کسی ایک فرد کو فائدہ پہنچتا ہے، نیکی یہ ہے کہ اس کی بڑی سے بڑی تعداد زیادہ سے زیادہ لوگوں کے حق میں مفید ہو۔ اس پیمانہ کو اگر ہر شخص تسلیم کرلے تو اس سے خودغرضانہ اخلاقیات کا آپ سے آپ خاتمہ ہو جاتا ہے اور شخص مجبور ہو جاتا ہے کہ اپنے اعمال کے بارہ میں پورے انسانی معاشرہ کی فلاح و بہبود کی اصطلاحوں میں سوچے، اور انہی اجتماعی مصالح کی روشنی میں ان کو انجام بھی دے۔ اس کے نزدیک اعمال کا خیر، بہتر اور مفید ہونا معاشرہ کے مخصوص حالات و تصورات پر مبنی ہے یعنی خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے نقطہ نگاہ سے خیر ایک اضافی امر ہے جس کا سراسر تعلق اجتماع اور معاشرہ کی فلاح و بہبود سے ہے۔ مل خیر میں درجات و مراتب کا بھی قائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ان نیکیوں کو جن کا تعلق روح، ذہن اور عقل و دانش کے تقاضوں سے ہو، ان نیکیوں کے مقابلہ میں کہیں فائق اور بالاتر سمجھتا ہے جن کا تعلق جسم و مادہ کی پرورش و ارتقا سے ہے۔

ڈیوی

ڈیوی (DEWEY) کا نقطہ نظر بھی قریب قریب یہی ہے کہ نیکی کا تعلق معاشرہ سے ہے۔ لیکن اندازِ بیان کے اس فرق کے ساتھ کہ ایسا معاشرہ جس میں فرد کی مصلحتوں کو نظرانداز نہ کیا گیا ہو۔ اس کے نزدیک فرد اور معاشرہ دونوں کی اہمیت یکساں ہے اور مکمل و جامع اخلاقی نظام کے یہ معنی ہیں کہ اس میں دونوں کی فلاح و بہبود کو ملحوظ و مرعی رکھا گیا ہو۔ فرد کی تعریف اس کے نزدیک یہ نہیں کہ وہ معاشرہ سے الگ تھلگ کسی شخص کا نام ہے۔ فرد اس کی اصطلاح میں اسی شخص کو کہیں گے جو معاشرہ کا ممبر ہو، معاشرہ کا رکن ہو اور معاشرہ کی خیر و بہبود میں برابر کا شریک ہو۔

فلسفہ اخلاقیات کا نچوڑ اور اسلامی نقطہ نظر کی تشریح، نیکی ایک معروضی حقیقت سے تعبیر ہے

اخلاقیات کے اس نچوڑ کا حاصل یہ ہے کہ فکر و کاوش کی ان تمام کوششوں کا محور و مدار بظاہر مندرجہ ذیل سوالات ہیں :-

۱۔ کیا نیکی مسرت و شادمانی کے حصول سے تعبیر ہے ؟

۲۔ کیا نیکی کا تصور فطری اور خلقی ہے ؟ یا خارجی عوامل کا رہین منت ہے ؟

۳۔ کیا نیکی کا تعلق تنہا فرد سے ہے یا معاشرہ سے ؟

۴۔ کیا نیکی مطلقاً نیکی ہے یا یہ کوئی اضافی امر ہے ؟

اسلام کے پیش کردہ اخلاقی نظام کی خصوصیات کی نشاندہی سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم پہلے ان سوالات کا جواب عرض کر دیں۔ نظام اخلاقیات کے بارہ میں حکما کے اسلوب فکر میں ہمارے نزدیک اصولی غلطی یہ ہے کہ وہ خواہ مخواہ اس کی منطقی تعریف کے چکر میں پڑ گئے حالانکہ نیکی نیکی ہے، جس کو ہر شخص جانتا بوجھتا ہے، اس لیے اصل اشکال اس کی حقیقت و کنہہ کو فکری بنیادوں پر استوار کرنے کا نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اسے کس طرح معاشرہ میں رائج کیا جائے۔ کس طرح اس کے لیے دلوں میں محبت و وابستگی کے تقاضوں کو تازگی بخشی جائے اور یہ کہ وہ کون اصول، اندار اور نقشہ سیات ہے جس کو اپنا کر انسان اخلاق و سیرت کی خوبیوں سے بہرہ مند ہو سکتا ہے۔ تعریف کے چکر میں پڑیں گے تو بہت سی دشواریاں پیدا ہوں گی۔ سوال یہ ہے کہ انسان جب نیکی کی منطقی تعریف سے ناآشنا تھا۔ اس وقت کیا نیکیوں سے اس کا دامن عمل تہی تھا یا کیا اس وقت معاشرہ اخلاقی اقدار کی اہمیت کا قائل نہ تھا؟ دوسرے لفظوں میں دریافت طلب مسئلہ یہ ہے کہ نوع انسانی نیکی کی خوبیوں سے، نیکی کی برکات سے اور نیکی کی ضیا ذائش سے صرف اسی وقت آگاہ ہوئی جب صغریٰ اور کبریٰ کی مدد سے اس کی تعریف بیان کی گئی یا اس تعریف سے پہلے اور بہت پہلے بھی انسان کے عمل و کردار کا محور خیر اور نیکی کی تلاش اور جستجو ہی رہا اور اگر یہ بات تاریخ سے صحیح ثابت ہوتی ہے کہ آغاز انسانیت ہی سے نیکی کا حصول انسانی سعی اور کوشش کا نصب العین رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی بنیاد اور اساس عقلیت پر نہیں بلکہ کچھ اس طرح کے احساس و وجدان پر قائم ہے جس انداز سے [illegible]

کسی وکیل آرائی کے اس عالم رنگ و بو کی معروضیت تسلیم کرتے ہیں یا بغیر کوئی معقول وجہ بتائے ہم حسن و جمال کی دلآویزیوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح نیکی اور خیر سے انسان کا تعلق فطری ہے ہر دور میں انسان نے نیکی سے محبت کی ہے، نیکی کو اپنایا ہے اور نیکی کے لیے اپنے دل میں جذب و کشش کے داعیوں کو ابھرتا ہوا محسوس کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم و تربیت سے، معاشرہ میں دائرۂ ساز اقدار کی بنا پر نیکی کا شعور زیادہ روشن، زیادہ واضح اور زیادہ متعین صورت اختیار کر لیتا ہے، لیکن خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود کو پہچاننے کی کسوٹی بہرحال خارجی عوامل کی رہین منت نہیں۔ اس کا تعلق ان بدیہی اور وجدانی سچائیوں سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ کے نظام ربوبیت نے انسان کے قلب و ضمیر میں ودیعت کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے جب اس جانی بوجھی سچائی کو آپ تعریف و حد کی اصطلاحوں میں سمجھنے کی کوشش کریں گے تو خواہ مخواہ طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا ہوں گے جس طرح حسن و جمال کی کوئی جامع مانع تعریف نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ حسن و جمال کے سینکڑوں روپ ہیں اور جس طرح یہ بات انسان کے احاطہ اختیار سے خارج ہے کہ نغمہ و آہنگ کی بوقلمونیوں کا کسی ایک تعریف کے ذریعہ احاطہ کر لے۔ ٹھیک اسی طرح نیکی اور خیر کے تصور کو تعریف کے ذریعہ فکر و ذہن کی پوری پوری گرفت میں نہیں لایا جا سکتا۔ نیکی اور خیر کی ہزاروں صورتیں ہیں یعنی یہ وہ رواں دواں سرچشمہ فیض ہے جو کبھی پایاب نہیں ہونے کا۔ ہر دور کے لوگ اس کے نئے نئے پہلوؤں کی تلاش اور دریافت میں غوطہ زن رہیں گے۔ اور یہ چشمہ ہمیشہ ان کے دامن کردار و سیرت کو آبدار موتیوں سے مالا مال کرتا رہے گا۔ اس اصولی وضاحت کے بعد آیئے ان سوالات کی روشنی میں حقیقت کا سراغ لگائیں۔

"افادیت" سے تمام مظاہر کی تشریح نہیں ہو پاتی

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "افادیت" (UTILITY) کے حامی حکماء نے خیر کی تعریف میں مسرت و شادمانی کے حصول کو بہت اہمیت دی ہے۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا اس سے خیر کے تمام پہلوؤں کی تشریح ہو جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ "خیر" کا صرف ایک پہلو ہے اور وہ بھی اجمال لیے ہوئے، کیونکہ جہاں تک مسرت و شادمانی کے حصول کا سوال ہے یہ نکتہ بدستور غیر واضح رہتا ہے کہ کس کی مسرت و شادمانی، فرد کی یا معاشرہ کی ۔ جسم کی یا روح کی۔ ظاہر ہے کہ دونوں کے تقاضے بالکل مختلف ہیں۔ ہو سکتا ہے ایک فرد، معاشرہ کی فلاح و بہبود

کو نظر انداز کرکے اپنے لیے مسرت و شادمانی کی بہت بڑی مقدار کو اپنی جھولی میں ڈال لے۔ لیکن اس صورت میں کیا حرص و آز کے اس جذبہ سے معاشرہ میں مسرت و شادمانی کی نعمتوں کو عام کیا جا سکے گا۔ یا اس صورت حال سے کسی اجتماعی قانون اور ضابطے کا ذرا بھی احترام دلوں میں قائم رہ سکے گا؟ فرض کیجیے خیر کا مسئلہ صرف معاشرہ کا مسئلہ قرار پاتا ہے۔ اس صورت میں کیا فرد اپنے اخلاقی تشخص کو برقرار رکھ سکتا ہے اور ان ننھی منی جائز مسرتوں سے بہرہ مند ہو سکتا ہے، جن سے بہرہ مند ہونا، اس کا فطری حق ہے؟ جسم و روح کا اختلاف بھی اسی نوع کے تقاضوں کا حامل ہے۔ اس کے پیش نظر بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ روح کی خاطر اور فکر و نصب العین کی حمایت کے سلسلہ میں، جسمانی اذیتوں کا خندہ پیشانی سے خیر مقدم کیا جائے۔ اور ہر اس ابتلا اور آزمائش سے مسکرا اٹھیں اور مسرتیں چنی جائیں جو قلب و ضمیر کی پاکیزگی کا باعث ہوں، اور کبھی خود روح کی توانائی اور تحفظ کے لیے جسم کی پرورش کا مسئلہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے یعنی کبھی سقراط بن کر زہر کا پیالہ پی جانے میں مسرت و لطف کی فراوانیاں ہیں اور کبھی صحت مند مجاہد اور غازی کے روپ میں۔ قوت کا مظاہرہ نیکی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو نیکی کا تعین اس وجہ سے ہوا کہ اس سے فکر و نصب العین کے حصول میں کس حد تک مدد ملتی ہے۔ نہ اس وجہ سے کہ اس سے مسرت و شادمانی کی کتنی بڑی مقدار حاصل ہوتی ہے۔ یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ ہم جسم و روح میں حقیقی تضاد کے قائل نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں زندگی کے دو ضروری اطوار (MODES) ہیں۔ ہم جب ان دونوں میں تضاد و اختلاف کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خود زندگی کے ان دونوں پہلوؤں میں بہرحال ایک طرح کا فرق و امتیاز پایا جاتا ہے۔ دوسرے سوال کے متعلق جواب کو اس مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ اگر آم کی گٹھلی میں پہلے سے وہ تمام خصوصیات موجود نہ ہوں جن کی وجہ سے آم آم کہلاتا ہے تو زمین، آب و ہوا اور روشنی ایسے خارجی عوامل اس کو آم کی شکل میں ہرگز پیش نہیں کر سکتے، کیونکہ ان خارجی عوامل سے کوئی بھی نئی حقیقت جنم نہیں لیتی۔ بلکہ ان کی وجہ سے صرف اتنا ہو پاتا ہے کہ اس کی فطرت ان سے مناسب تغذیہ حاصل کرتی ہے اور نشو و نما اور ارتقا کے مرحلوں میں ان سے وہ اسباب فراہم کرتی ہے جو اس کو آخر آخر میں آم کی شیرینی، نکہت اور مزاج عطا کر دینے میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ اسی حقیقت کو ایک دوسری مثال کی مدد سے فہم و فکر کی گرفت

میں لانے کی سعی فرمایے۔یعنی اگر کوئی شخص اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے فن کے لیے کوئی مناسبت نہیں رکھتا تو محض تربیت اور ماحول اس کو فنکار نہیں بنا سکتے۔شاعر، موسیقار اور مصور تعلیم و تربیت اور حالات کی منت پذیریوں سے ایک حد تک استفادہ تو کر سکتا ہے مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ حالات ایسے شخص کو شاعر، موسیقار یا مصور بنا دیں جو ان فنون سے پیدائشی مناسبت نہیں رکھتا۔انسان ٹھیک اسی طرح ہے نیکی کا رجحان اگر طبائع میں پہلے سے موجود نہ ہو۔فطرت انسانی کا حصہ نہ ہو اور قلب و ضمیر کی گہرائیوں میں مضمر و پنہاں نہ ہو تو حالات اور تعلیم و تربیت ایسے خارجی عوامل اس کو پیدا نہیں کر سکتے، مذہب، دین، معاشرہ یا ماحول اس رجحان کو صرف چلا دیتا ہے،اس میں استحکام پیدا کرتا ہے اور اس کے نشو و ارتقا کے لیے اسباب و وسائل مہیا کرتا ہے،اس سے زیادہ نہیں۔نیکی سے محبت اور نیکی کی پہچان بہرحال پہلے سے ہر انسان کی لوحِ قلب پر ارتسام پذیر ہے۔

اضافیت اخلاق کا مطلب

مغرب کے حکمائے نظامِ اخلاق کے متعلق اس تیسرے سوال کو زیادہ اہمیت دی ہے کہ خیر علی الاطلاق خیر ہے یا اس میں اضافیت (RELATIVITY) کا پہلو زیادہ لائقِ اعتنا ہے۔اور اگر ہم یہ کہیں کہ موجودہ دور میں مغرب کے مع خیر کے مفہوم اور نیکی کو عموماً اضافی امر قرار دیتے ہیں تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ان کا خیال ہے کہ حالات کی تھوڑی سی تبدیلی سے بسا اوقات نیکی برائی اور برائی نیکی بن جاتی ہے۔مثال کے طور پر اگر ہم کسی شخص کو دیکھیں کہ ہاتھ میں پستول لیے حریف کی تاک میں ہے اور وہ حریف کہیں چھپا بیٹھا ہے اور ہمیں علم ہے کہ وہ کہاں ہے۔اب اگر وہ شخص تم سے پوچھ لے کہ کیا فلاں شخص جس کے یہ قتل کے درپے ہے،تمھیں معلوم ہے کہ کہاں چھپا ہے تو ہم اس مرحلہ میں سچ سچ نہیں بتائیں گے۔کیونکہ سچ کہنا ان حالات میں اعانتِ جرم کے مترادف ہوگا۔حالات کی اس تبدیلی سے جھوٹ نیکی قرار پاتا ہے اور سچ گناہ۔علاوہ ازیں کوئی بھی نظامِ اخلاق اور ضابطہ حیات، زمان و مکان اور حالات و ظروف کی تبدیلیوں سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔اس لیے کہ اگر زندگی ایک رواں دواں حقیقت ہے اور معاشرہ کے عمل میں کسی بھی موڑ پر ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوتا تو ہر دور کے لیے اقدارِ حیات کا نقشہ اس دور کی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق ہونا چاہیے۔متعین و محدود یا بندھے ٹکے نظامِ اخلاق اور ضابطہ حیات سے ظاہری اور صوری اخلاق (FORMAL MORALITY) کے خد و خال تو نمایاں

کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان سے اس اخلاقی روح کو پیدا نہیں کیا جا سکتا جو ہر آن تازگی، تجدد اور حالات و ظروف کے ساتھ توافق اور ہم آہنگی کی طالب ہے۔ نظام اخلاق کی اضافیت کے بارہ میں اس تشریح سے دو مختلف موقف فکر و نظر کے سامنے آتے ہیں۔ ایک یہ کہ بسا اوقات حالات کی معمولی تبدیلی سے خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود ختم ہو جاتے ہیں اور ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ خیر کو چھوڑ کر شر کو اختیار کریں۔ دوسرے یہ کہ معاشرہ کے ارتقا کے ساتھ خیر کے مفہوم و معنی میں بھی ارتقا رونما ہونا چاہیے۔ جہاں تک پہلے شبہے کا تعلق ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس خیال سے غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔ اس مثال میں۔ مقابلہ خیر و شر کے درمیان نہیں۔ خیر اور خیر اعلیٰ کے درمیان ہے۔ سوال دراصل یہ درپیش ہے کہ اس مرحلہ پر ایک ایسی نیکی کا ساتھ دیا جائے جو فائق تر، اعلیٰ اور بنیادی ہے یعنی ایک انسانی زندگی کو بچا لیا جائے جس کی خاطر یہ تمام نظام اخلاق وضع ہوا ہے یا انسانی زندگی کو اس سے کم درجے کی نیکی کے بھینٹ چڑھا دیا جائے جو محض صورتاً (FORMALLY) نیکی ہے۔ یہاں اس نکتہ پر بھی نظر رہنا چاہیے کہ جب ایک شخص خلاف واقعہ ایک بات کہتا ہے تو کیوں کہتا ہے، کیا اس کا محرک کوئی ادنیٰ جذبہ ہے۔ کوئی ادنیٰ خواہش و آرزو ہے یا بلند تر اور فائق تر جذبہ ہے۔ اگر انسانی زندگی کی حرمت و توقیر بجائے خود نیکی ہے تو اس شخص نے نہ صرف کوئی برائی نہیں کی بلکہ حد درجہ نیک کام کیا ہے۔ کانٹ نے ٹھیک کہا ہے کہ نیکی کے معنی اچھے ارادے کے ہیں۔ بظاہر نیکی اور حقیقی نیکی کی پہچان کا یہی وہ پیمانہ ہے، جس کو صادق و مصدوق پیغمبر کی حکیمانہ نگاہ نے آج سے چودہ صدیاں پہلے بھانپ لیا تھا۔ ارشاد گرامی ہے۔

انما الاعمال بالنیات۔ کہ نیکی کا تعلق ارادہ و نیت کی نیکی سے ہے۔

قرآن حکیم نے صورت و معنی کے اس تصادم کو نہایت ہی واضح اور بلیغ اسلوب میں واضح فرمایا ہے[1]۔

تیسرے سوال کے بارے میں ہمیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے۔ نیکی کا تعلق بہرحال زندگی اور اس کے تقاضوں سے ہے۔ اگر زندگی کا کردار اجتماعی ہے تو اخلاق کا کردار و مزاج بھی اجتماعی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اخلاق کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ آپ کا تعلق اپنے ابنائے جنس سے کس نہج کا ہے، میل جول اور معاملات میں آپ کن اقدار کا خیال رکھتے ہیں۔ کس اسلوب فکر کے قائل ہیں۔

---

[1] ان آیات کی طرف اشارہ ہے جن میں موسیٰ و خضر کی ملاقات کا ذکر ہے (دیکھیے سورہ کہف از ۶۳ تا ۸۲)

آپ کے کیا مسلمات ہیں اور وہ کون چیزیں جن کو آپ ناپسند کرتے ہیں۔ جب تک اپنے کردار و عمل سے ان اوصاف کا اظہار نہیں ہوتا، اس وقت تک کوئی شخص بھی آپ سے کسی طرح کا رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ لیکن اخلاق کے اجتماعی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ صرف معاشرہ ہی اخلاق کو وضع کرتا ہے اور نیکی کے مفہوم کی تعیین کا مجاز ہے اور ہم انہی چیزوں کو اضافی تصور کرنے پر مجبور رہیں، جن کو معاشرہ اپنے حق میں مفید اور نافع تصور کرے۔ نیکی کا احساس جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، ہر ہر شخص کے قلب و ضمیر میں پہلے سے موجود ہے۔ معاشرہ اسے مواقع مہیا کرتا ہے کہ جن سے اس احساس کو مزید جلا اور تقویت حاصل ہوتی ہے۔ یعنی تعلیم و تربیت اور ماحول سے نیکی کے احساس کا پیدا ہونا، نشوونما پانا اور پروان چڑھنا ہے۔

رہی اضافیت کی دوسری صورت، جس کا حاصل یہ ہے کہ ارتقائے زمانہ کے ساتھ اخلاقیات کے ابواب و فصول میں بھی ارتقا ہونا چاہیے تو اس سے کس کو انکار ہے۔ نیکی کے اطلاق کی نئی نئی صورتیں بلا شبہ پیدا ہوتی رہیں گی اور اس کے مطابق زندگی زیادہ شائستہ، زیادہ حسین اور زیادہ بہتر سانچوں میں ڈھلتی رہے گی۔ جس طرح کوئی جامد قانون زندہ نہیں رہ سکتا اسی طرح جامد اخلاقیات سے استفادہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ارتقا و اضافیت کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ نفس خیر کے مفہوم میں کوئی تبدیلی واقع ہو سکتی ہے۔ یعنی اس کے اطلاق اور تعبیر کی بوقلمونی تو سمجھ میں آتی ہے مگر یہ کہ انسانیت کے کسی دور میں بھی خیر اور نیکی کا مفہوم بدل جائے گا اور انسان اپنی روزمرہ کی زندگی میں خیر سے منہ موڑ کر ہمہ تن شر کا دلدادہ ہو جائے گا اور اپنے لیے ایسا نظام حیات تجویز کرے گا جو سراسر برائی اور شر پر استوار ہو گا تو اس کا اس وقت تک تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کے کندھوں پر ایک سر ہے اور اس سر میں سوچنے اور سمجھنے والا بھیجا ہے۔ اضافیت کے یہ معنی بھی درست نہیں کہ انسان کسی بھی دور میں سچائی، ایثار، محبت، شجاعت اور حق و انصاف ایسی جانی بوجھی نیکیوں کو برائی سمجھنے لگے گا۔ ہمارے نزدیک اضافیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی اور ارتقا کے ہر ہر موڑ پر انسان، صورت و قالب کے تعینات سے قطع نظر نفس خیر کا ساتھ دیتا رہے گا اور کردار و عمل کو حق و خوبی کے نئے نئے سانچوں میں ڈھالتا رہے گا اور جب بھی اور جہاں کہیں بھی خیر اعلیٰ اور خیر ادنیٰ میں تصادم رونما ہو گا، خیر اعلیٰ کو خیر ادنیٰ پر ترجیح دیتا رہے گا۔ فلسفہ اخلاق کے شارحین کو اس بات کا احساس ہونا

چاہیے کہ اگر ان کی تحقیق و تفحص کا مقصد اخلاق اندار کو فرد و معاشرہ کی زندگی میں سمونا ہے تو پھر غور و فکر کا محور تشکیک و ارتیاب کے کانٹے چننے کی بجائے ان وسائل و ذرائع کی دریافت ہونا چاہیے جو انسان کو شائستہ، مہذب اور باکمال بنا دینے میں مدد و معاون ثابت ہوں۔ اس صورت میں بحث کا یہ اسلوب غیر ضروری ہو گا کہ نیکی کی حقیقت کیا ہے۔ خیر کسے کہتے ہیں اور فعل جمیل کی اصلی کسوٹیاں کون کون ہیں۔ اسلام چونکہ ایک عملی دین ہے، اس لیے اس نے یہی کیا ہے۔ اس کے نظام اخلاق کی خصوصیات تو اس کی تعلیمات سے واضح ہوں گی۔ فلسفہ اخلاق سے اس کی راہ جہاں الگ ہوتی ہے وہ فکر و اندیشہ کا یہ اسلوب ہے کہ اس نے تعریف کی موشگافیوں اور حقیقت و کہنہ کی بحث آرائیوں سے ہٹ کر ان ذرائع اور وسائل سے بحث کی ہے جو نیکی کو پروان چڑھاتے ہیں۔ جن سے نیکی کا شجر ثمر آور معاشرہ میں پھلتا پھولتا اور رسوخ و استواری حاصل کرتا ہے۔ یعنی نیکی کی دریافت کی جگہ اس کا فلسفہ حیات نیکی کی یافت ہے۔

تعمیر اخلاق کے لیے اسلام نے کن اصولوں کو اختیار کیا

وہ کیا ذرائع اور وسائل ہیں جن کو اختیار کرنے سے انسان نیکی اور خیر کو پا لینے میں کامیابی حاصل کر سکتا ہے۔ ان کو ہم تین خانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :۔

۱۔ اس اصول کلی اور ہمہ گیر پیمانہ کی نشاندہی جو خیر و خوبی کے تمام اطلاقات کو ایک وحدت میں منسلک کر سکے۔

۲۔ "خیر اعلیٰ" اور "خلقِ عظیم" کی عملی تجسیم، جو فرد و معاشرہ کے لیے زندگی کے ہر موڑ پر رہنمائی کا فرض ادا کر سکے۔

۳۔ ایسی تعلیمات جن پر عمل پیرا ہونے سے انسان خود بخود خیر و خوبی کا حسین پیکر بنتا چلا جائے۔

اسلام نے کس اصول کلی یا ہمہ گیر پیمانہ اخلاق کی نشاندہی کی ہے؟ اس کو جاننے سے پہلے اس حقیقت کا جان لینا ضروری ہے کہ ہر قوم اور ہر دین میں ایسے اخلاقی محور کا ہونا ضروری ہے جس کے گرد تمام نیکیاں گردش کریں اور جو تمام اعمال خیر میں ایک طرح کی مرکزیت اور وحدت پیدا کر دینے کی صلاحیت رکھے۔ یہودیوں کے ہاں مثلاً قانون، تشریع اور ضابطہ اخلاق کی لفظی پابندی ضروری تھی۔ عیسائیت نے محبت و تودد کے لطیف جذبات کو اخلاق کی کسوٹی قرار

دیا اور عربوں میں مروّت اور شجاعت کے کارناموں کو فضائل اخلاق کا وہ معیار قرار دیا گیا جس سے کسی شخص کی خوبی اور کمال کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکتا تھا۔ ٹھیک اسی طرح موجودہ تہذیب کی بھی کچھ بنیادیں ہیں جن پر مغرب نے اخلاق و فضائل کے بالاخانے تعمیر کر رکھے ہیں۔ ان میں بینتھم کی افادیت اور ابیقور کی لذتیت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

اخلاق کے یہ پیمانے کہاں تک جامعیت لیے ہوئے ہیں۔ اس پر ہم کوئی تفصیلی و علمی بحث نہیں کرنا چاہتے اور غالباً اس مرحلہ پر اس کی ضرورت بھی نہیں۔ البتہ ان سے جو نتائج پیدا ہوئے ان پر ایک سرسری نظر ڈال لینا غیر مناسب نہ ہوگا۔ پہلے یہودیت کو لیجیے۔ اس نے مذہب و اخلاق کی تعبیر و تشریح کے بارہ میں جو حرفیت پرستانہ روش اختیار کی اس سے دوگونہ نقصان ہوا۔ ایک طرف تو خود ان میں جمود، تنگ نظری اور قساوتِ قلبی جیسے مہلک امراض نے جنم لیا۔ جن سے ان کی فقہ، اخلاق اور تاریخ بری طرح متاثر ہوئی۔ فقہ کے معنی ان کے ہاں ایسے طوق و زنجیر کے قرار پائے کہ جن کی بدولت معاشرہ میں ارتقا اور فکری تازہ کاری کی راہیں یکسر مسدود ہو کر رہ گئیں۔ اخلاق میں نسلی قومیت، تعصب اور قساوتِ قلبی نے راہ پائی۔ قانون و تشریع کی تعبیر کا یہ اسلوب چونکہ معنی و روح کے لطائف سے محروم تھا اس لیے دین کی رسمی اور فقہی پابندیاں، ان میں حرص، لالچ اور حصول دولت کی ادنیٰ خواہشات کے فروغ کو نہ روک سکیں اور رائج معاملہ میں یہ اتنے بدنام ہوئے کہ دنیا بھر کی قوموں نے انھیں ان برائیوں کی وجہ سے ملامت کی۔ عیسائیت اوّل اوّل یہودیت کے ردِّ عمل کے طور پر ظاہر ہوئی اور ایک نہایت ہی محدود دائرے میں اس کے اثرات بھی ظاہر ہوئے، لیکن ۳۱۰ء کے بعد اس میں وہ تمام خرابیاں آگئیں جو یہودیت کا طرۂ امتیاز تھیں۔ وہی تنگ نظری، وہی کلامی بحثیں اور موشگافیاں اور وہی عقل و خرد کے خلاف صف آرائی اور ہوس دنیائے دنی۔ رہا محبت کا بلند بانگ فلسفہ تو اس سے ان کی پوری تاریخ ناآشنا نظر آتی ہے۔ عربوں کی شجاعت مسلّم مگر اس کے سوا اس کا اور کوئی نتیجہ نہیں نکلا کہ ہر قبیلہ دوسرے قبیلہ کا حریف اور دشمن قرار پایا۔ حالانکہ بہادری اور شجاعت کا تقاضا یہ تھا کہ کم از کم ایرانی اور رومی ان کے علاقوں میں گھسنے نہ پاتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شجاعت بجائے خود ایک قابلِ قدر خوبی ہے لیکن اگر اس کے ساتھ زندگی کے روحانی اور تہذیبی

عوامل کار فرما نہ ہوں تو لامحالہ یہ خانہ جنگی پر منتج ہوتی ہے۔ موجودہ تہذیب کے متعلق ہم بہت کچھ کہہ چکے ہیں۔ افادیت اور لذتیت ایسے مذاہب نے جس طرح مغرب میں تنگ نظرانہ قومیت اور ظلم و استحصال کے جذبوں کی پرورش کی ہے اور جس نہج سے جنسی بے راہروی کے داعیوں کو ہوا دی ہے اس کو ہر کوئی جانتا بوجھتا اور محسوس کرتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ سب کچھ اس بنا پر ہوا کہ ان قوموں کے ہاں اخلاقی و روحانی پیمانے ناقص یا غیر جامع تھے اور اس کے سوا ان کے انحطاط کی اور کوئی وجہ نہ تھی۔ ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ زندگی کے یہ پیمانے چونکہ کم نگہی پر مبنی اور غیر جامع تھے اس لیے منطقی طور پر نہ تو ان سے اچھے نتائج کی توقع کی جا سکتی تھی اور نہ یہ ممکن تھا کہ یہ ان قوموں میں کسی جاندار اور متحرک وحدت کی تخلیق کر سکیں۔

تقویٰ اخلاق کا وہ جامع پیمانہ ہے جس کا کردار تخلیقی ہے

تنہا اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے تعمیر اخلاق کے لیے جس پیمانہ و معیار کا انتخاب کیا اس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ یہ اپنی جگہ جامع بھی ہے اور اس لائق بھی ہے کہ اخلاق و سیرت کو سنوارنے کے سلسلہ میں مثبت اور تخلیقی کردار ادا کر سکے۔ یہ پیمانہ "تقویٰ" کی اصطلاح سے تعبیر ہے۔ "تقویٰ" کو قرآن حکیم نے ایک اصولی محرک، ایک جامع معیار اور فکر و عمل کا ایک تخلیقی پیمانہ قرار دیا ہے۔ اس کا اندازہ دو چیزوں سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ قرآن حکیم میں یہ لفظ، اپنے مختلف مشتقات کے ساتھ قریب قریب ہر اس سیاق میں استعمال ہوا ہے جہاں مسلمانوں کو کسی نہ کسی نیکی، خوبی اور فضیلت کے اتصاف پر آمادہ کیا گیا ہے۔ دوسرے اخلاق و سیرت کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس کی تکمیل، تحسین اور ترقی کے لیے قرآن حکیم میں یہ لفظ استعمال نہ ہوا ہو۔ قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے اس ایک حرف شیریں میں جامعیت اور استیعاب کی کتنی کیفیتیں جلوہ گر ہیں۔ اس کا اندازہ اس چیز سے لگائیے کہ یہ لفظ اپنی آغوش میں صرفی تبدیلیوں اور موارد استعمال کے لحاظ سے کس درجہ وسعتوں کا حامل ہے یعنی "اتقی" بصورت ماضی، مختلف صورتوں میں ۲۷ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ اتقوا امر اور جمع کی صورت میں ۶۹ مرتبہ آیا ہے۔ "تتقوا" ۱۱ مقامات پر مذکور ہے۔ تتقون ۱۹ دفعہ مذکور ہے۔ یتق ۹ مقامات پر آیا ہے یتقون کا ۱۰ مرتبہ ذکر ہوا ہے۔ اتقوا، امر اور حکم کی صورت میں ۶۹ مقامات پر مذکور ہے۔

کا پیمانہ اور محرک اعمال کی حیثیت ۱۵ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ اس کے مقام و مرتبہ کا ذکر مختلف صورتوں میں ۲۲ مقامات پر ہوا ہے۔ قارئین کرام کو چاہیے کہ اس لفظ کی معنوی گہرائی و گیرائی کا اندازہ کرنے کے لیے براہِ راست ان مقامات پر ایک تحقیقی نظر ڈالیں۔ انھیں معلوم ہو جائے گا کہ تنہا اس ایک معیار و پیمانہ سے کیونکر اخلاق و سیرت کا پورا دبستان جھلک اٹھتا ہے۔ تقویٰ کی حقیقت کیا ہے۔ اس سوال کا جواب ہمیں قرآن حکیم کی آیات ہی میں ڈھونڈنا چاہیے۔ قرآن حکیم کی رو سے تقویٰ کے معنی تعلق باللہ، محبت الٰہی اور اس کی صفات قدسیہ سے کسبِ فیض کی ایسی کیفیت اور مقام کے ہیں، جس کے حصول کے بعد مومن اپنی پوری زندگی میں خیر و خوبی کی طرف مسلسل قدم بڑھاتا رہتا ہے۔ اس مقام پر فائز ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نیکی اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتی ہے۔ اس کا نصب العین اور روح کی غذا قرار پاتی ہے اور اس کی تمام تر تگ و دو کا مدار و محور بن جاتی ہے۔

ولباس التقویٰ ذالک خیرٌ۔ (الاعراف: ۲۹) — اور جو تقویٰ کا لباس ہے وہی سب سے بہتر ہے۔

وتزودوا فان خیر الزاد التقویٰ۔ (بقرہ: ۱۹۷) — اور حج کے لیے زادِ راہ کا اہتمام کرو، اور بہترین زادِ راہ تقویٰ ہے۔

جب کوئی شخص تقویٰ کی ان کیفیتوں سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں خود بخود ایسی بصیرت اور فکر و نظر کی روشنی پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ وہ نیکی اور برائی میں ذوق و امتیاز کے حدود صاف پہچاننے لگتا ہے۔

یاایھاالذین اٰمنوا ان تتقوا اللہ یجعلکم فرقانا۔ (انفال: ۲۹) — مومنو اگر تم تقویٰ اختیار کرو گے تو اللہ تعالیٰ تمہیں حق و باطل میں امتیاز کرنے کی قوت و صلاحیت بخش دے گا۔

یہی نہیں تقوے اختیار کر لینے سے مومن کے لیے تائید ایزدی سے یسر و آسانی اور فلاح و کامرانی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔

ومن یتق اللہ یجعل لہٗ مخرجا۔ (الطلاق: ۲) — اور جو شخص تقوے اختیار کرے گا اللہ اس کے لیے رنج و محن سے خلاصی کی راہ پیدا کر دے گا۔

ومن یتق اللہ یجعل لہٗ من امرہٖ یسرا ومن یطع اللہ ورسولہ ویخش اللہ ویتقہ فاولئک ھم الفائزون۔ (النور: ۵۲)

اور جو شخص تقویٰ اختیار کرے گا اللہ اس کے کام میں سہولت پیدا کر دے گا اور جو شخص اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرے گا اور اللہ سے ڈرے گا، اور تقویٰ کو اپنائے گا، ان کو جان لینا چاہیے کہ یہی لوگ فائز اور کامیاب ہیں۔

جب کوئی شخص تقویٰ کی لذت سے آشنا ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے ذاتی سطح پر محبت و طاعت کے رشتوں کو استوار کر لیتا ہے یا جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی طرف بڑھنے اور اس کی صفات کمال کی روشنی میں قدم فرسا ہونے کی خو پیدا کر لیتا ہے تو علاوہ اس بات کے کہ وہ دنیا کے رنج و محن اور ابتلا و آزمائش کی صعوبتوں سے مخلصی حاصل کر لیتا ہے اور توفیق ایزدی کے انعام کو پا لینے میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے، ایسے اسلوب فکر و نظر سے بھی بہرہ مند ہو جاتا ہے جو اس کو رضائے الٰہی کے حسین سانچوں میں ڈھال دیتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشوں کو چمکا اور سنوار دیتا ہے جو ہر ہر عمل میں اس کی رہنمائی و ہدایت کا فریضہ انجام دیتا ہے اور ترغیبات و نزغات میں اس کے لیے سپر ثابت ہوتا ہے۔ تقویٰ نہ صرف اعمال کو سنوارتا اور جلا دیتا ہے بلکہ اس میں اخلاق و احسان کا رنگ بھی بھرتا ہے، اس میں لطافت و معنویت بھی پیدا کرتا ہے اور انسان کو اس کی محدود، فانی اور ادنیٰ سطح سے اٹھا کر عشق الٰہی کے اس افق بلند تک اچھال بھی دیتا ہے۔ جو غیر فانی اور غیر محدود وسعتوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ تقویٰ سے اتصاف پذیر شخص کے سامنے اخلاقیات کا یہ اشکال نہیں رہتا کہ اسے برائیوں سے احتراز کرنا اور گناہوں سے باز رہنا ہے۔ اس کا درد سر یہ امر بھی نہیں رہتا کہ فائدہ و لذت کی بڑی سے بڑی مقدار کو کیونکر مرتکز کیا جائے۔ اس کی طلب و آرزو کا ہدف یہ چیز قرار پاتی ہے کہ وہ کیا جتن اختیار کرے، جس سے زیادہ سے زیادہ محبت الٰہی کی نعمت کا سزاوار ٹھہرے۔ یعنی جس سے اس کے اعمال میں اور حسن اور کمال اور نکھار ابھر آئے۔ تقویٰ اسلامی نقطہ نگاہ سے عمل و کردار کی اساس بھی ہے، محرک و سرچشمہ بھی ہے اور روح و جان بھی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کو اپنے ہر ہر اقدام و سعی سے پہلے سوچنا چاہیے کہ وہ ایسا کیوں کر رہا ہے۔ اس کی تہہ میں کہیں نفس کی ادنیٰ

خواہشات تو کارفرما نہیں، ریا اور دکھاوا تو اس کا مقصود نہیں اور یہ بات تو نہیں کہ اعمال کے ظاہری حسن وکشش نے اسے اس عمل پر آمادہ کیا ہو اور ان اعمال کے باطن میں جو روح اور معنی پنہاں ہے اس سے اس کی نظریں اوجھل ہوں۔ تقویٰ ہر ہر عمل میں وقت نظر اور حسن نظر چاہتا ہے۔

تقویٰ تہذیبی عمل سے تعبیر ہے

یہاں ہم اس نکتہ کی وضاحت کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ تقویٰ کے معنی تعلق باللہ کی اس کیفیت کے ہرگز نہیں جو رہبانیت پر منتج ہو۔ تقویٰ ایک تہذیبی عمل ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شخص نے اللہ تعالیٰ کی محبت وعشق میں جو کچھ پایا ہے، اس کی صفات کی روشنی میں تذکیہ وتحلیہ کی جن جن خوبیوں کو اپنایا ہے اس کو اس کی مخلوق کی اصلاح کے لیے کام میں لائے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی محبت میں صداقت شعار ہے تو وہ بندوں سے لامحالہ اس کے پیار اور محبت کے رشتے استوار کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ خلاق سے عشق ہو اور اس کی تخلیقات سے عشق نہ ہو۔ شاعر سے لگاؤ ہو اور اس کے اشعار سے نفرت ہو۔ اللہ سے محبت منطقی طور پر اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے بندوں سے بھی محبت ہو۔

خیرِ اعلیٰ کی تجسیم کے معنی جامعیت، توازن، محفوظیت اور تکمیل و اتمام ہے

"خیرِ اعلیٰ" اور "خلقِ عظیم" کی عملی تجسیم کے معنی یہ ہیں کہ مشیتِ ایزدی نے جہاں اخلاق کو فرد ومعاشرہ کی زندگی میں عملاً سمونے کی یہ تدبیر کی کہ ایک ایسے جامع پیمانہ اور ہمہ گیر اخلاقی اصول کا تعین فرما دیا، جو عمل وکردار کی تمام جزئیات کو ایک وحدت میں منسلک کر سکے۔ وہاں اس کی ربوبیت نے یہ اہتمام بھی کیا کہ تمام اخلاقی تدرُّن کو ایک ذاتِ گرامی میں اس طریق سے اُجاگر کر دیا جائے کہ اس کی تابش وضو سے ہر دور میں سیرت وکردار کے ذروں کو ہم دوشِ آفتاب بنایا جا سکے۔

اطاعت وتقلید، انسانی فطرت کی وہ خوبی ہے کہ جس کے بل پر آہستہ آہستہ وہ زندگی کے رازہائے درون پردہ سے آشنائی حاصل کرتا ہے اور اسی کے ذریعہ وہ تعلیم وتربیت کی تمام ابتدائی منزلیں طے کرتا اور اس لائق ہوتا ہے کہ اپنی انفرادیت اور انا کو استوار کر سکے۔ اس کے

سامنے ایسے زندہ نمونے اور معیار نہ ہوں، جن سے اس کے علم و آگہی میں اضافہ ہو سکے تو اس کی تربیت و اخلاق کے ذرائع ختم ہو جائیں۔ انسان ہمیشہ کلیات، اصول اور تعلیمات کی معقولیت و حقانیت کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہتا ہے کہ ان بلندیوں سے کون بہرہ مند ہے اور وہ کون گرامی شخصیت ہے جس نے ان کو برت کر دکھایا ہے۔ جس نے "خیر اعلیٰ" اور "خلقِ عظیم" کو زندگی کے مخصوص کرداروں میں ڈھالا ہے اور جس نے اخلاق کو اپنے عمل سے اس درجہ دلکش اور حسین بنا دیا ہے کہ خود پیروی اور اتباع کے داعیے مچل مچل جاتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انبیاء، حکما اور فلاسفہ سے جدا ہوتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ فکر و دانش کی رفعتوں کو اگر عمل کی تائید حاصل نہ ہو تو وہ محض اقوال اور تجریدات ہیں۔ جن کی ادبی اہمیت تو تسلیم کی جا سکتی ہے لیکن ان پر زندگی کی اٹھان ممکن نہیں۔ اسی مصلحت کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو مبعوث فرمایا اور ان کی ایک ذات والا صفات میں ان تمام محاسن، خوبیوں اور کمالات کو جمع کر دیا جن سے فرداً فرداً تمام انبیاء بہرہ ور تھے۔

ع آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

زندگی اور اخلاق کا یہ سانچہ کس درجہ مکمل ہے۔ اس کا اندازہ اس کی خصوصیات چہارگونہ سے لگانا چاہیے یعنی :

۱۔ جامعیت و ہمہ گیری
۲۔ توازن
۳۔ محفوظیت اور
۴۔ تکمیل و اتمام

جامعیت، ہمہ گیری اور توازن کے بارہ میں تفصیلات تو بیشتر احادیث کی کتابوں میں ملینگی۔ اصولی اور اجمالی اشارات کی حد تک قرآن کی ان آیات میں تصریحات موجود ہیں۔

۱۔ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجوا اللہ والیوم الاخر	بلا شبہ، تمہاری اطاعت و پیروی کے لیے رسول اللہ میں اسوہ حسنہ پایا جاتا ہے لیکن اس سے استفادہ کی توفیق اسی کو ملے گی جو اللہ اور روزِ آخرت

ذکر اللہ کثیراً۔ (الاحزاب: ۲۱) — پر یقین رکھتا ہو۔ اور اللہ کو کثرت سے یاد کرے۔

(۲) وانک لعلیٰ خلق عظیم ہ فستبصر و یبصرون (القلم: ۴، ۵) — اور آپ اخلاق کی عظمتوں سے بہرہ ور ہیں اور چند دن کی بات ہے، اس حقیقت کو آپ بھی دیکھ لیں گے اور وہ بھی دیکھ لیں گے۔

(۳) وما ارسلنٰک الا کافۃً للناس بشیراً ونذیراً ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ (انبیاء: ۲۸) — اور ہم نے آپ کو دنیا بھر کے لوگوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے۔ لیکن اکثر مخالفین اس بات سے آگاہ نہیں۔

(۴) تبارک الذی نزل الفرقان علیٰ عبدہ لیکون للعٰلمین نذیراً۔ (الفرقان: ۱) — مبارک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندے پر فیصلہ کن کتاب نازل فرمائی تاکہ وہ تمام کائنات کے لیے نذیر ثابت ہو۔

(۵) انک لمن المرسلین ہ علیٰ صراط مستقیم (یٰسین: ۴) — یقیناً آپ ان لوگوں میں سے ہیں جنھیں صراطِ مستقیم پر گام فرسائی کی غرض سے مبعوث کیا گیا۔

محفوظیت سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ جس طرح قرآن حکیم کا ایک ایک نقطہ اور شوشہ محفوظ ہے اسی طرح آپ کی ادائے دلنواز کی حفاظت و رفعت کے اہتمام کے بارہ میں بھی قرآن حکیم نے وضاحت کی ہے۔

ورفعنا لک ذکرک (شرح: ۴) — اور ہم نے تمھارے لیے تمھارا ذکر بلند کر دیا۔

یوں خود قرآن کی حفاظت کے معنی بھی یہی ہیں کہ قرآن اور تفسیر قرآن اور فہم قرآن کے وہ تمام ذرائع محفوظ ہوں جن سے یہ بات معلوم ہو سکے کہ اسلام نے جن اخلاقی و روحانی قدروں کی تلقین کی ان کی تفصیل کیا ہے اور اس کی عملی اور تاریخی حیثیت نے کیا صورت اختیار کی، یہی مطلب ہے اس آیت کا:۔

ثم ان علینا بیانہ (القیامۃ: ۱۹) پھر اس کی جزئیات کی تفصیل ہمارے ذمہ ہے، تکمیل و اتمام سے، دو باتیں مقصود ہیں۔ یہ کہ آنحضرتؐ نے دین کو ارتقا کے جس آخری موڑ پر

پہنچا دیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اب نہ کوئی نبی مبعوث ہو اور نہ کوئی نیا رسول آئے جیسا کہ ختم نبوت سے متعلقہ آیت سے ثابت ہے۔ دوسرے یہ کہ آنحضرتؐ نے عمل و کردار کے جس بلند، جامع، اور روشن تر نمونے کو پیش کیا ہے اور جس طرح کامیابی و جامعیت کے ساتھ زندگی کے ہر مرحلہ میں انسان کی رہنمائی کا فرض انجام دیا ہے، اس کے پیش نظر اب کوئی بھی نمونہ نہ تو فکر و ذوق کی میزان میں نہچے گا اور نہ مفید ہی ثابت ہوگا۔ آفتاب جہانتاب کی روشنی کے سامنے چراغ خانہ کی مدھم اور سمٹی ہوئی لَو آخر کس حد تک روشنی کی کرنیں بکھیر سکے گی۔ ہم کمزور اور ناتواں انسانوں کے نزدیک آنحضرتؐ کی ان خصوصیات یگانہ کی عظمت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان اخلاقی و روحانی اقدار کے اتصاف کے باوجود آپ "بشریت" کے دائرے سے باہر نہیں نکل پائے، بلکہ اپنی رسالت و نبوت کو بشریت و عبودیت ہی سے وابستہ قرار دیتے ہیں اور برملا کہتے ہیں کہ مجھے بشر اور اللہ کے عبد کے سوا اور کسی نام سے یاد نہ کیا جائے۔

قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحٰى اِلَىَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔ (فصلت:۶)

آپ ان سے فرما دیجیے کہ ہونے میں تو میں تم جیسا بشر ہی ہوں (لیکن) میری طرف اللہ کی وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔

اسلامی اخلاقیات ایک نظر میں

مسلمانوں کے اخلاق کو سنوارنے اور عملی سانچوں میں ڈھالنے کی غرض سے ربوبیت کبریٰ نے جو تعمیری تدبیر اختیار کی وہ یہ تھی کہ ان کو ایسی جامع مانع تعلیمات و ارشادات سے بہرہ ور کیا جائے جو اخلاقی شعور و احساس کو بیدار کریں، اخلاقی ذہن و کردار کی تخلیق کریں۔ اور جو اخلاق سے متعلق ایسی بنیادی نیکیوں کو اختیار کرنے پر ان کو آمادہ کریں جو اپنی آغوش میں خیر مطلق نیکی اور جمال کے تمام پہلوؤں کو لیے ہوئے ہوں۔

ان تعلیمات کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک حصہ کا تعلق تو ذہن و فکر کے ان عمومی پیمانوں سے ہے جن سے اخلاق کا ہیولیٰ تیار ہوتا ہے، اور دوسرے حصہ میں اخلاقی کردار کے بارہ میں ان جواہر پاروں کی تفصیل مذکور ہے جن سے ہر مسلمان کا دامنِ عمل آراستہ ہونا چاہیے۔

اس سے قبل کی بحثوں میں ہم بتا چکے ہیں کہ توحید کا عقیدہ بجائے خود پیغام حیات ہونے کی حیثیت سے ذہن و فکر پر کیا اثر ڈالتا ہے۔ کس طرح انسانی حرمت و مساوات کا درس دیتا ہے، کیونکر توہمات اور دوئی کی دیواروں کا قلع قمع کرتا ہے اور زندگی کے بارہ میں کس اسلوب سے علمی اور سائنسی طرز فکر کو نکھارنے میں مدد دیتا ہے۔ ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ اسلام اس عالم ہست و بود کو ایک معروضی حقیقت قرار دیتا ہے اور اسے سازگار اور شائستہ تسخیر قرار دیتا ہے۔ اس حقیقت کی بھی گزشتہ بحثوں میں اچھی طرح وضاحت ہو چکی ہے کہ آخرت پر ایمان لانے کے معنی زندگی کو ابدی ماننے کے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان زندگی کی وسعتوں کو صرف موت ہی تک سمٹا ہوا نہیں سمجھتا، بلکہ اس بات کا قائل ہے کہ یہ قافلہ حیات و زیست اس سے آگے بھی بڑھتا ہے۔

یہ ہے تعلیمات کا وہ اصول اور بنیادی حصہ جس سے مسلمانوں کے ذہن، فکر اور کردار کا ہیولیٰ تیار ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ تفصیل و وضاحت ممکن ہے تکرار و اعادہ کی بدمزگی پیدا کرے، اس لیے یہاں ہم تعلیمات کے صرف اسی حصہ سے تعرض کرنا زیادہ موزوں خیال کرتے ہیں جن سے اسلامی اخلاقیات کے مزاج و نوعیت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ تعلیمات کے اس حصہ میں جن اخلاق عالیہ کو کردار و سیرت کا جز قرار دینے کا ذکر قرآن حکیم میں موجود ہے۔ ان میں اہم اور سرفہرست یہ ہیں:۔

۱۔ عدل و انصاف کو غیر مشروط طور سے اختیار کرنا چاہیے۔

یا ایھا الذین اٰمنوا کونوا قوامین للہ شھداء بالقسط۔ ولا یجرمنکم شنان قوم علیٰ الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ واتقوا اللہ ان اللہ خبیرٌ بما تعملون۔ (المائدہ: ۸)	اے ایمان والو! خدا کے لیے انصاف کی گواہی دینے کے لیے کھڑے ہو جایا کرو اور لوگوں کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کر دے کہ انصاف چھوڑ دو، انصاف کیا کرو یہی پرہیزگاری کی بات ہے اور خدا سے ڈرتے رہو، کچھ شک نہیں کہ خدا تمہارے سب اعمال سے خبردار ہے۔

۲۔ تمام بنی نوع انسان تکریم و احترام کا یکساں استحقاق رکھتے ہیں:

ولقد کرمنا بنی اٰدم وحملنٰھم	اور ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو

فی البر والبحر ورزقنا ھم من الطیبت — خشکی اور دریا میں سواری دی اور پاکیزہ روزی
وفضلنٰھم علی کثیر ممن خلقنا — عطا کی اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت
تفضیلا۔ (بنی اسرائیل : ۷۰) — دی۔

۳۔ فضیلت کا معیار کردار و سیرت کی پاکیزگی ہے۔ رنگ نسل اور رباہ و حشم نہیں۔

یاایھا الناس انا خلقنٰکم — لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے
من ذکر وانثیٰ وجعلنٰکم شعوباً — پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ
وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ — ایک دوسرے کو شناخت کرو اور خدا کے
اتقٰکم ان اللہ علیم خبیر۔ — نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ
(الحجرات : ۱۳) — پرہیزگار ہے۔ بیشک خدا سب کو جاننے والا ہے۔

۴۔ تم نے امانت و عہد کی جن جن ذمہ داریوں کو قبول کیا ہے اُن کو پورا کرو۔

ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامٰنٰت — خدا تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں
الی اھلھا۔ (نساء : ۵۸) — ان کے حوالے کر دیا کرو۔

یاایھا الذین آمنوا اوفوا — اے ایمان والو اپنے اقراروں کو پورا کرو۔
بالعقود۔ (المائدہ : ۱)

۵۔ والدین کے ساتھ حسن سلوک روا رکھو۔

ووصینا الانسان بوالدیہ — اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی
احسانا۔ (الاحقاف : ۱۵) — کرنے کا حکم دیا۔

۶۔ ازدواجی زندگی میں حسن معاملہ کا اصول ہمیشہ مدِنظر رہنا چاہیے۔

وعاشروھن بالمعروف۔ — اور ان کے ساتھ اچھی طرح سے رہو سہو۔
(النساء : ۱۹)

۷۔ پڑوسیوں کے حقوق کا خصوصیت سے خیال رکھو۔

والجار ذی القربیٰ والجار الجنب — اور ہمسایوں اور اجنبی ہمسایوں اور رفقا کے ساتھ
والصاحب بالجنب۔ (النساء : ۳۶) — (احسان کرو)

۸ ۔ غیبت اور تجسس سے دامن بچائے رکھو۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن اِنَّ بعض الظن اثمٌ ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضاً ط ایحب اَحَدُکم ان یاکل لحم اخیہ میتاً فکرھتموہ ط واتقوا اللہ ط ان اللہ تواب رحیم ۔ (الحجرات : ۱۲)

اے اہل ایمان بہت گمان کرنے سے گریز کرو، کہ بعض گمان گناہ ہیں اور ایک دوسرے کے بارہ میں تجسس نہ کیا کرو اور نہ کوئی کسی کی غیبت کرے۔ کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے ۔ اس سے تم ضرور نفرت کروگے ، اور خدا کا ڈر رکھو۔ بے شک خدا توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے ۔

۹ ۔ کسی کا نہ تو نام بگاڑو اور نہ کسی کو بُرے ناموں سے یاد ہی کرو۔

ولا تلمزوا انفسکم ولا تنابزوا بالالقاب ط بئس الاسم الفسوق بعد الایمانِ ومن لم یتب فاُولٰئک ھم الظلمون (الحجرات : ۱۱)

اور اپنے مومن بھائی کو عیب نہ لگاؤ اور نہ ایک دوسرے کا بُرا نام رکھو، ایمان لانے کے بعد بُرا نام رکھنا گناہ ہے اور جو توبہ نہ کریں ، وہ ظالم ہیں ۔

۱۰ ۔ کسی کا مذاق نہ اُڑاؤ ۔

یا ایھا الذین اٰمنوا لا یسخر قوم من قوم عسٰی ان یکونوا خیراً منھم ۔ (الحجرات : ۱۱)

اے اہلِ ایمان کوئی قوم کسی قوم سے تمسخر نہ کرے ممکن ہے کہ وہ لوگ ان سے بہتر ہوں ۔

۱۱ ۔ ناپ تول میں کمی بیشی نہ کرو ۔

واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان ۔ (الرحمٰن : ۹)

اور انصاف کے ساتھ ٹھیک تولو اور تول کم مت کرو ۔

۱۲۔ عفو اور درگذر کو اپنا شعار ٹھہراؤ

وان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان اللہ غفور رحیم۔ (تغابن : ۱۴)

اور اگر معاف کر دو اور درگزر کرو اور بخش دو تو خدا بھی بخشنے والا مہربان ہے۔

۱۳۔ ہر ہر معاملہ میں میانہ روی اختیار کرو۔

والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذالک قواما۔ (الفرقان : ۶۰)

اور وہ کہ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ بے جا اڑاتے ہیں اور نہ تنگی کو کام میں لاتے ہیں بلکہ اعتدال کے ساتھ۔ نہ ضرورت سے زیادہ نہ کم۔

۱۴۔ جہلاء سے نہ الجھو اور نہ کبر و غرور کا مظاہرہ کرو۔

وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ھونا و اذا خاطبھم الجاھلون قالوا سلما۔ (الفرقان : ۶۳)

اور خدا کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر آہستگی سے چلتے ہیں اور جب جاہل لوگ ان سے گفتگو کرتے ہیں تو کہتے ہیں "سلام"

۱۵۔ بات سوچ سمجھ کر منہ سے نکالو۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیداً۔ (احزاب : ۷۰)

اے اہل ایمان خدا سے ڈرو اور بات سیدھی اور مضبوط کہا کرو۔

۱۶۔ زندگی میں ہمیشہ پُرامید رہو۔

قل لعبادی الذین اسرفوا علی انفسھم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً انہ ھو الغفور الرحیم۔ (زمر : ۵۳)

اے پیغمبر لوگوں سے کہہ دو کہ اے میرے بندو جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے خدا کی رحمت سے ناامید نہ ہونا۔ خدا تو سب گناہوں کو بخش دے گا۔ وہ تو بخشنے والا مہربان ہے۔

۱۷۔ صبر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو۔

فاصبر ان وعد اللہ حق (المؤمن : ۷۰)

تو اے پیغمبر صبر کرو خدا کا وعدہ سچا ہے،

۱۸۔ احساس شکر و سپاس سے بہرہ مند رہو۔

مایفعل اللہ بعذابکم ان شکرتم و اٰمنتم وکان اللہ شاکرًا علیما۔ (النساء: ۱۴۷)	خدا کے شکر گزار رہو اور اس پر ایمان لے آؤ تو خدا تم کو عذاب دے کر کیا کرے گا اور خدا تو قدر شناس اور دانا ہے۔

۱۹۔ اپنے ہر کام میں اللہ پر بھروسہ رکھو۔

وعلی اللہ فلیتوکل المؤمنون (المائدہ: ۱۱)	اور مومنوں کو خدا ہی پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔

۲۰۔ ہمیشہ سچ بولو اور سچائی ہی پر عمل پیرا رہو۔

یاایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصٰدقین (التوبہ: ۱۱۹)	اے اہلِ ایمان! خدا سے ڈرتے رہو، اور راست بازوں کے ساتھ رہو۔